

سلسلہ دارالمصنفین

نمبر

”برکے اور اُس کا فلسفہ“

دوم

مبادی علم انسانی

یعنی

برکے کی سب سے بڑی کتاب پر پرنسپل آف ہیومن نالج کا ترجمہ جس میں ماوریت کا ابطال ہے، اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ذہن سے باہر مادہ کا کوئی وجود ہی نہیں۔

از

مولوی عبدالباری ندوی

اسٹنٹ پروفیسر کن کالج پونہ

بابتہام سعود علی ندوی

معارف پریس عظیم گڑھ میں چھپکر

دفتر دارالمصنفین عظیم گڑھ شائع ہوئی

انتساب

کسی کامیاب دماغی خدمت کی اولین شرط، کامل دماغی سکون
ہی، جو ملازمت کی بندشوں میں غرقا ہو۔ یا اینہم جن لوگوں کو کمو معاشی مجبوریوں کا
یہ بڑی پہننا ہی پڑتی ہے، اُنکے لیے اگر کوئی ارضِ حرم ہے تو وہ صرف
کالجوں کی چار دیواری کے اندر ہے لیکن اس سرزمین کا امن و امان
بھی بہت کچھ پرنسپل کی افتادِ مزاج سے وابستہ ہوتا ہے۔

پیشِ نظر کتاب جس عالم اور عالمِ مزاج پرنسپل دکن کالج (مسٹر ایف ڈبلیو
پین) کے عہد میں شروع اور ختم ہوئی، اس سے زیادہ اس بخش
پرنسپل کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا یہ شدید احسانِ اموشی ہوگی کہ اُردو کی یہ
خدمت صاحبِ موصوف کی جانبِ انتساب سے شرفِ اندوز تہ ہو
افسوس ہے کہ زبانِ منت گزاری آشنا سے سمعِ محسن نہیں لیکن

یکیت ترکی و تازی درین معاملہ حافظ
حدیثِ عشق بیان کن بہر زبان کہ تو دانی

دیب

برکلے کی سوانح، تصانیف اور فلسفہ پر چونکہ ہم ایک مبوط رسالہ علیحدہ لکھ چکے ہیں جسکا پیش کش کتاب کو دوسرا حصہ سمجھنا چاہیے۔ اور جو امید ہے کہ اسی کے ساتھ یا کچھ آگے پیچھے شائع ہو جائیگا، اسلئے ذیل میں صرف ترجمے کی نسبت چند باتیں تفصیل سے کہنا ہیں۔

کسی کم مایہ زبان کے لیے ترجمہ کا کام جتنا مشکل ہے، اس سے زیادہ اہم ہے۔ کوئی زبان اُس وقت تک مستقل الوجود نہیں کی جاسکتی، جب تک تمام مستند زبانوں کے کم از کم کلاسیکل لٹریچر کا بیشتر حصہ اس میں فراہم نہ ہو۔ ہمارے ہاں اگر خود بھی ارسطو، ڈیکارٹ، لاک اور کینٹ پیدا ہو جائیں جب بھی اُردو اس وقت تک یونانی، فرانسیسی، انگریزی، اور جرمن زبان سے بے نیاز نہیں شمار کیا جاسکتی ہے جب تک خود یونان کے ارسطو، فرانس کے ڈیکارٹ اور انگلستان کے لاک اور جرمنی کے کینٹ کے کارنامے ہماری زبان میں موجود نہ ہوں، خود انگریزی ہی کو لو، جسکے فرزندوں میں نیوٹن، ڈارون، مل، ہیوم، اسپنسر وغیرہ جیسے حکمت و فلسفہ کے اساطین شامل ہیں۔ لیکن کیا اس سے انگریزی زبان فلاطون، ارسطو، اسپنوزا، لبنز، ہیگل سے مستثنی ہوگئی؟ انگریزی کے خزانہ سے اگر یونانی، لاطینی، فرینچ، جرمن وغیرہ کے ترجموں کو نکال لیا جائے تو تم خود سوچو کہ اسکی بضاعت کیا رہ جائیگی۔ اسلئے اگر اُردو کو کوئی مستقل بالذات زبان بنا ہے تو اسکی اہم اور مقدم ترین خدمت یہ ہے

کہ سب سے اول دوسری زبانوں کا کلاکل سرمایہ اس میں منتقل ہو جائے۔ جو لوگ کسی فن پر
 مبتدیانہ تصنیف کر سکتے ہیں ان کا تو ذکر نہیں۔ لیکن جنگی کائنات ادھر ادھر سے نوچ کھٹ
 کے مطالب کو الٹ پھیر کر ایک نئی کتاب بنا دیتا ہے، وہ اگر اسکے بجائے اپنے مذاق
 کی کسی مستند اور کلاکل کتاب کا ترجمہ کرنے کی قدرت رکھتے ہوں تو ہمارے خیال میں
 یہ بددعا زیادہ مفید خدمت ہوگی، خود اس فن کے مسائل تو آہی جائیں گے۔ لیکن سب
 سے بڑا نفع یہ ہوگا کہ اردو دان براہ راست اس کتاب اور اس کے مصنف سے
 واقف ہو سکے گا اور اس کے حوالہ کے لیے اجنبی زبان کی دستگیری اٹھ جائے گی۔
 باقی رہا اگر مترجم کو کہیں کوئی اختلاف ہے یا کچھ بیشی اور تغیر کرنا چاہتا ہے، تو اس کے
 لیے حاشیہ (فٹ نوٹ) اور مقدمہ مترجم کی گنجائش بہت کافی ہے۔ اپنا حوصلہ نکالا
 جاسکتا ہے۔

دوسری زیادہ نازک بحث یہ ہے کہ کلاکل کتابوں کے ترجمہ کا اصول کیا ہو؟ اس
 مایانہ ترجمہ کا تو نام نہ لو جس میں حضرت مترجم لغت الٹ الٹ کر لفظ کی جگہ لفظ اور حرف
 کی جگہ حرف رکھتے چلے جاتے ہیں۔ یہ کوئی فرضی بات نہیں ہے۔ اردو میں اسکی کثرت
 سے مثالیں موجود ہیں۔ لیکن صحیح معنی میں اصولاً ترجمہ نگاری کی کل دو صورتیں ہیں ایک
 ٹوہ کہ کم دیش حذف و اضافے اور بعض دوسرے جزئی تصرفات کی آزادی کے ساتھ
 اصل کتاب کے نفس مرکزی مطالب کو مجموعی حیثیت سے قائم رکھا جائے اور دوسری
 طریقہ یہ ہے کہ مطلب کو خط کیے بغیر اور اردو کے محاورے اور گرامر کو زنج کیے بغیر جانتا
 ہو سکے اصل زبان اور مصنف کے تمام مختصات اسٹائل کو محفوظ رکھا جائے اور اقل قلیل
 تصرف پر قیادت کی جائے۔

پہلی صورت کا نہایت صحیح نام ابن رشد نے تلخیص رکھا ہے، اُس نے خود ہی کیا ہے۔ لیکن اس میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ ہم یقین و اطمینان کے ساتھ کسی جز کی نسبت یہ نہیں بتا سکتے ہیں کہ اس میں کتنا حصہ مصنف کا ہے اور کتنا صاحب تلخیص کا نہ ہم اصل مصنف کا ذمہ دارانہ حیثیت سے حوالہ دے سکتے ہیں، چنانچہ ایک خاص عربی دان آج یہ نہیں بتا سکتا کہ اصل ارسطو کی کتنی منطق تھی اور ابن رشد نے اُس میں کیا تصرف کیا۔ پوپ نے جب ہومر کا انگریزی میں ترجمہ کیا، تو ایک دوست نے داد دی، لیکن کہا کہ ”سٹر پوپ“ اس کو تم ہومر نہ کہو۔“ ایک اور خرابی یہ پڑتی ہے کہ اگرچہ ہر کتاب کا مرکزی موضوع کوئی ایک ہی ہوتا ہے، تاریخ فلسفہ یا کچھ اور، لیکن غنما اُس میں بہت سی ایسی باتیں آجاتی ہیں، جو آگے چلکر ایک غیر متعلق اور غیر مقصود فن کے اسٹوڈنٹ کے لیے نہایت قیمتی ذخیرہ ثابت ہوتی ہیں مثلاً فلاطون کے مکالمات کو کہ انہیں اسکے مخصوص خیالات کے ساتھ ساتھ دوسرے فلاسفہ و حکما کے افکار بعض تاریخی چیزوں اس عہد کے تمدن، معاشرت، عادات و اخلاق پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ اب اگر کوئی شخص ان کا احتیاط سے ترجمہ نہ کرے، اور بعض باتوں کو اصل موضوع سے بے تعلق یا بے محل یا اپنے نقطہ نظر سے غیر اہم سمجھ کر سرے سے چھوڑ دے یا تغیر و تبدل کر دے تو ان بیسیوں غمنی فوائد کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہے پھر اگر ایک شخص میں تطویل یا تکرار و اعادہ کی عادت ہے مثلاً لاک۔ یا انشا پر دازی پر قدرت نہیں حاصل مثلاً اسپنسر یا بڑے بڑے پیچیدہ جملے لکھتا ہے مثلاً، تو کیا حق ہے کہ ہم اسٹائل کے ان تمام خصوصیات کو فنا کر دیں، اتنا ہی نہیں بلکہ اسٹائل

لے انسا یکلویڈیا، ذکر پوپ،

کی اہمیت اس درجہ ہے کہ آج اسی اختلاف اسٹائل اور بعض اور اندرونی شہادتوں کی بنا پر جرمی کے بعض محققین فلاطون کے بہت سے مکالمات کو اس کی تصنیف نہیں سمجھتے۔ ہکو تو یہ پیش نظر رکھنا چاہیے کہ اگر فلاں شخص خود اردو میں لکھتا تو اس کا اسلوب تحریر کیا ہوتا، اسی کو مقدور بھر قائم رکھنا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ مل جب انگریزی میں کسلے یا لیوس کا اسٹائل نہیں رکھتا تو اردو میں بھی وہ شبلی یا ندیر احمد نہ ہوتا۔ لہذا ہکو کیا حق ہے کہ مل کو کسلے یا شبلی کے قالب میں ڈھال دیں۔ اسکو بھی جانے دو۔ ایک شخص نوشقی یا کسی اور درجہ سے اپنے مطالب کو کمال وضاحت کے ساتھ ذہن نشین نہیں کر سکتا۔ یا ایک ہی لفظ متفاوت بلکہ مختلف معنی میں استعمال کر کے غلط فہمی اور گنجائش پیدا کر دیتا ہے۔ مثلاً خود ہر کلمے ہی کو لو کہ اسکی نظریہ رویت اور مبادی کی نسبت لوگوں کو طرح طرح کی غلط فہمیاں ہوئی ہیں۔ جسکے متعدد اسباب بیان کیے جاتے ہیں جنہیں سے ایک یہ ہے کہ لفظ تصور (ایڈیا) کو اس نے مختلف و متضاد معانی میں استعمال کیا ہے، ایک یہ کہ اجمال کی جگہ تفصیل اور تفصیل کی جگہ اجمال بتا ہے، وغیرہ ذالک۔ اب ایک مترجم کا فرض یہ ہے کہ ان سب باتوں کو قائم رکھے تاکہ خالص اردو دان ہر کلمے پر کسی شخص کی تنقید پڑھکر ان الزامات کی صحت و خطا کا خود بھی فیصلہ کر سکے۔ خلاصہ یہ ہے کہ مترجم اپنے ہم زبانوں کو اصل کی جانب رجوع کرنے سے جس حد تک مستغنی بنا سکتا ہے، اس میں کوئی کسر لگی نہ رکھے ہمارے نزدیک تو اگر کوئی جملہ یا کلمہ اصاف طور پر نہیں سمجھ میں آتا ہے تو اسکو نظر انداز کرے یا اپنے قیاسی معنی پہنا دینے سے یہ کہیں بہتر ہے کہ بے سمجھے لفظی ترجمہ کر کے چھوڑ دے، اور فٹ نوٹ میں اس کا ذکر کر دے۔

انگریزی کے باضیاط اور ذمہ داری کا خیال رکھنے والے مترجمین تو کتنا چاہیے کہ

ایک لفظ کا بھی گھٹانا بڑھانا، جائز نہیں رکھتے، اگر کسی لفظ کے لیے انگریزی کا موزون لفظ نہیں ملتا تو اس کو چھوڑ یا بچا نہیں جاتے۔ بلکہ برا بھلا ترجمہ کر کے حاشیہ پر پورا مفہوم یا چند اور مرادوں الفاظ لکھ دیتے ہیں۔ اسی طرح اگر لفظی ترجمہ سے کسی جملہ یا فقرہ کا مطلب اچھی طرح نہیں کھلتا تو اسکی تشریح بھی فٹ نوٹ ہی میں کرتے ہیں اور اصل میں حذف اضافہ کے بجائے نہایت کثرت سے حاشی لکھ دیتا زیادہ پسند کرتے ہیں ارسطو کی کتاب لیا سہ کتاب الاخلاق، رسائل مابعد الطبیعات وغیرہ کے اکثر ترجمہ نگاروں نے ہی کیا ہے تاریخ و فلسفہ وغیرہ کا تذکرہ ہی کیا۔ انوار السہیل جیسی قصہ کہانیوں کی کتابوں تک میں یہی التزام پیش نظر رہتا ہے۔ جنکا ترجمہ سچ پوچھو تو بے کافی حذف و اضافہ کے با محاورہ انگریزی میں ناممکن ہے۔ لیکن چونکہ ان ترجموں کے ذریعہ سے انگریزی انشا پرداز کی تعلیم مقصود ہوتی، اسلئے وہ سراسر اصل زبان یا کتاب کے خصوصیات و اسلوب بیان کو محفوظ رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس کا ادنیٰ نفع یہ ہے کہ فارسی زبان کا ایک قطعاً نابلد انگریزی دان نہ صرف انوار السہیل کے حکمت آموز قصوں سے واقف ہو جاتا ہے بلکہ اُس عہد اور اُس کتاب کی فارسی کے بہت سے اور مختصات پر اطلاع حاصل ہو جاتی ہے اور پڑھنے والا نہ صرف ان حقائق اخلاق کی داد دے سکتا ہے جو دھپ حکایات کے اندر پنہاں ہیں بلکہ اسلوب بیان وغیرہ پر بھی اچھی خاصی طرح رائے قائم کر سکتا ہے۔ اس سے قطع نظر اس التزام سے ترجمہ کی زبان میں مطالب کی ادائیگی کے لیے تنوع اور وسعت پیدا ہوتی ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ ایک زبان کے تمام محاورات و اسالیب دوسری زبان میں قبول کر سکتی لیکن پھر بھی کم و بیش ایک متدبر حصہ منتقل ہو کر چل ہی جاتا ہے۔ جس کا فیصلہ خود زبانوں کا قانون انتخاب طبعی کر لیتا ہے، جو محاورہ یا طرز اداسی زبان کی

ساخت کے لیے لائق و مناسب ہوتا کہ وہ کھپ جاتا ہے اور اپنی جگہ بنالیتا ہے، باقی ازخود
مترک و مردود ہو جاتے ہیں، اس رد و قبول کا فیصلہ کوئی شخص واحد نہیں کر سکتا
خصوصاً اس حالت میں جبکہ کوئی زبان اپنے دور وضع میں ہو یعنی ہنوز نامکمل ہو۔
اور بن رہی ہو جیسی کہ خود ہماری اردو ہے۔

غرض ان متعدد اور مہات فوائد کی بنا پر مبادی کے لیے جتنے تخلص نہیں بلکہ ترجمہ
کے اصول کو اختیار کیا ہے، گو اسکی بدولت نہ صرف کتاب کی قبول عام سے محرومی کا اندیشہ
تھا، بلکہ ترجمہ کی مشکلات میں چند در چند کا اضافہ ہو گیا جبکہ اندازہ سبکساران ساحل کسی
طرح نہیں لگا سکتے، لیکن اسکو کیا کیجیے کہ ہمارا نصب العین ہی الٹا تھا۔ ع

محبوب من است انچہ نزدیک تو زشت ہست

ہم اپنے کو اسی حد تک کامیاب سمجھتے ہیں جہاں تک ہر کلمے کے اصلی خط و خال محفوظ رکھنے
میں کامیابی ہوئی ہے۔ ہمنے یہ نہیں کیا ہے کہ اصل کتاب میں کاٹ چھانٹ کر بجل کو مفصل
یا سہم کو واضح بنا دیا ہو۔ جہاں بجا تطویل و تکرار نظر آئی ہو۔ اسکو حذف کر دیا ہو۔ جہاں بیان میں
پراگندگی ہو وہاں ترتیب پیدا کر دی ہو، یا جہاں مطلب میں الجھاؤ ہو، وہاں سلجھانے میں لگ
گئے ہوں۔ بلکہ جو چیز جیسی تھی ویسی ہی چھوڑنے کی کوشش کی ہے اور شارح کے فرائض
شارح کے لیے رہنے دیے گئے ہیں۔ البتہ جابجا بعض باتوں کو فٹ نوٹ میں کھول دیا
گیا ہے۔ کہیں کہیں قوسین میں بھی ایک آدھ جملہ یا فقرہ بڑھا دیا گیا ہے۔

با اینہم دو باتوں کا اعتراف ضروری ہے۔ ایک تو یہ کہ جس طرح انگریزی کے بعض
انتہائی محتاط مترجمین ایک ایک لفظ میں احتیاط برتتے ہیں، وہ ہمسے نہیں چلیکی۔ جسکی وجہ
خواہ ترجمہ نگار کا بجز جانیے یا زبان ترجمہ (اردو) کی کم بضاعتی۔ ہماری احتیاط کا دائرہ

جملوں یا فقروں سے بڑھکر لفظوں تک نہیں وسیع ہو سکا ہے یعنی کسی پورے جملہ یا فقرہ کا حذف اضا نہ تو شاید ہی کہیں ہو لیکن الفاظ کا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ زبان وغیرہ کے بعض جزئی تقاضے ایسے ضرور رہ گئے ہیں، جو باوجود ان شدید پابندیوں کے بھی دور کیے جاسکتے تھے، جسکا سبب بعض پراپیٹ مجبوریوں کی جلد بازی تھی۔ لیکن اگر ہماری زندگی میں اردو اتنی ترقی کر گئی کہ ایسی خشک کتاب دوبارہ چھپ سکی تو انشاء اللہ ان تقاضے کا ازالہ ہو جائے گا۔

مصطلحات | اصطلاحات کی زمین ترجمہ نگار کے لیے اور بھی سنگین ہو جاتی ہے، گو مبادی میں سچ پوچھو تو اصطلاحی الفاظ بہت ہی تھوڑے ہیں۔ لیکن چونکہ اردو ابھی معقولات خاصہ کو الہیات سے برائے نام ہی مانوس ہے، اس لیے اکثر معمولی لفظ بھی اصطلاح معلوم ہونے لگتے ہیں۔ ہم نے کہنا چاہیے کہ تمام وہ الفاظ جنکے ترجمہ میں کچھ اشکال معلوم ہوا۔ یکجا کر دیے ہیں۔ ان میں بہت سے غیر اصطلاحی الفاظ بھی شامل ہیں۔ یوں تو مصطلحات کے بنانے میں طرح طرح کی دشواریاں سامنے آتی ہیں جسکا تجربہ رکھنے والوں کو اچھی طرح اندازہ ہوگا۔ لیکن ہر ایک وقت بہت زیادہ محسوس ہوئی ہے۔ یعنی یہ کہ موزوں سے موزوں اور بہتر سے بہتر اصطلاح ڈھونڈ نکالو، جملہ کی ساخت میں بھی کوئی الجھاؤ نہ ہو۔ زبان بھی محاورہ سے گری نہ ہو، پھر بھی بار بار ایسا ہوتا ہے کہ مطلب جتنا صاف اور واضح انگریزی میں معلوم ہوتا ہے وناکھلا ہوا ترجمہ میں خود مترجم کو نہیں آتا۔ اسکی بڑی وجہ ہمارے خیال میں صرف ایک ہے، اور اسکا اصلی چارہ کار بھی ایک ہی ہے۔ اصطلاح فی نفسہ اگر بھونڈی اور ناموزوں بھی ہو لیکن اگر وہ ہم استعمال سے وہ منجھ جائے تو قدر تا جملہ پڑھتے ہی ذہن منہوم کی طرف دوڑ جاتا ہے اور فوراً وضاحت کے ساتھ بات سمجھ میں

آجاتی ہے۔ اسلئے جب تک علوم کی کتابیں درسیات (ٹکٹ بک) کی طرح نہ پڑھی پڑھائی جائیں گی، اور مارست استعمال سے ذہن مانوس نہ ہوگا، اسوقت تک خالی تراجم و تالیفات کا ڈھیر لگانے سے اس مقصد میں کامیابی نہیں ہو سکتی، اردو میں سیکڑوں بلکہ ہزاروں علمی و اصطلاحی الفاظ پیدا ہو چکے ہیں، مگر چونکہ ہزاروں میں کوئی ایک آدمی عمر بھر میں کمین ایک آدھ بار ایسی کتاب پڑھتا ہے یا ایسی صحبتوں میں شریک ہوتا ہے، جنہیں یہ الفاظ رائج ہوں۔ اسلئے انکی اجنبیت کا ہنوز رزاول ہے، بہ خلاف اسکے اقلیدس کو لو جس میں بہت سے اصطلاحات ایسے ہیں کہ غیر عربی دان دو چار مرتبہ کی تکرار میں بھی ٹھیک تلفظ نہیں داکر سکتا۔ لیکن اردو مدرسہ میں جا کر دیکھو تو روزمرہ کے معمولی الفاظ کی طرح وہ زبانوں پر چڑھی ہوئی ہیں، ہر لڑکے کا بے تکلف بولتا اور سمجھتا ہے۔

اردو زبان جس ڈھرے پر لگ گئی ہے اسکی بنا پر وہ اپنی ساخت اور نوعیت کے لحاظ سے انگریزی سے اس قدر مختلف بلکہ متبائن ہے کہ خود انگریزی کے الفاظ و اصطلاحات اس میں بہت ہی کم کھپ سکتے ہیں۔ اسلئے چار ناچار ہم کو تمام تر عربی کی جانب رجوع کرنا پڑتا ہے، یا پھر کچھ فارسی سے مدد لگاتی ہے۔ لیکن یہ کوئی نقص یا ننگ نہیں ہے، ہر زبان کو کم و بیش یہی کرنا پڑتا ہے، خصوصاً جب وہ دور وضع میں ہو۔ عربی اور فارسی کا اردو سے وہی رشتہ ہے جو یونانی اور لاطینی کا انگریزی سے البتہ ہماری مصیبت اسلئے زیادہ بڑھ جاتی ہے کہ علوم و خیالات تو ایک زبان سے لینا پڑتے ہیں اور الفاظ و مصطلحات دوسری سے، جو خود بھی علوم جدیدہ ابھی اچھی طرح آستانہ میں بہ خلاف اسکے انگریزی کو یونانی اور لاطینی خیالات منتقل کرتے وقت الفاظ بھی وہیں سے مل گئے اور آج بھی وہ جرمن اور فرانسیسی سے علوم و فنون کی نقل کے ساتھ

دوہین سے سیکڑ دن ہزار دن الفاظ و اصطلاحات بھی لیکر اپنے اندر جذب کر لیتی ہے، چنانچہ اگر تم انگریزی کی ڈکشنری سے یونانی، لاطینی، جرمن و فرینچ سے متعارف سرمایہ کو نکال دو، تو شاید اسکی کائنات ایک ٹمٹ بھی نہ رہ جائیگی، غرض جب اردو نے افسانے اور شاعری سے آگے قدم بڑھایا ہے تو عربی، فارسی اور کھین کھین خود انگریزی سے الفاظ و اصطلاحات کے لیے میں تو مطلق نہ سمجھتا چاہیے۔ البتہ چند باتوں کا لحاظ ضروری ہے (۱) جو اصطلاح وضع کیجائے تاہ اسکا ایسی ہو کہ اُسکے مشتقات خود اسی سے بن جائیں۔ دوسرا لفظ نہ تلاش کرنا پڑے (۲) جن خاص قسم کے الفاظ کے لیے جو مخصوص ساخت اردو میں چلگئی ہے یا چلتی نظر آتی ہے، ویسے لفظوں کے لیے اسی ساخت کو قائم رکھنا چاہیے۔ مثلاً یات علم کے لیے اوریت ازم کے لیے اخلاقیات (ایتھکس) اور ثنویت (ڈولزم) وغیرہ کی صورت میں (۳) جو الفاظ کسی پیشرو نے پیدا کر دیے ہیں، جب تک کوئی خاص نقص نظر نہ آوے، انہی کو استعمال کر کے رواج دینا چاہیے۔

لیتھو پریس کے سیئات کی عذر خواہی تو بیکار ہے۔ احباب شبلی اکاڈمی کی گرفتاری اور اہتمام کے باوجود کوئی صفحہ دو چار غلطیوں سے خالی نہیں۔ کہیں کہیں تو عبارت بالکل مہمل اور مطلب خط ہو گیا ہے۔

عبدالباری

مارچ ۱۹۱۸ء، دکن کالج پونہ

دوہین سے سیکڑوں ہزاروں الفاظ و اصطلاحات بھی لیکر اپنے اندر جذب کر لیتی ہے، چنانچہ اگر تم انگریزی کی ڈکشنری سے یونانی، لاطینی، جرمن و فرنیچ سے متعارف ہو کر کمال دے، تو شاید اسکی کائنات ایک ثلث بھی نہ رہ جائیگی، غرض جب اردو نے افسانے اور شاعری سے آگے قدم بڑھایا ہے تو عربی، فارسی اور کھین کھین خود انگریزی سے الفاظ و اصطلاحات کے لئے مین تو مطلق نہ سمجھنا چاہیے۔ البتہ چند باتوں کا لحاظ ضروری ہے (۱) جو اصطلاح وضع کی جائے تاہم امکان ایسی ہو کہ اُسکے مشتعات خود اسی سے بن جائیں۔ دوسرا لفظ نہ تلاش کرنا پڑے (۲) جن خاص قسم کے الفاظ کے لیے جو مخصوص ساخت اردو میں چلگئی ہے یا چلتی نظر آتی ہے، ویسے لفظوں کے لیے اسی ساخت کو قائم رکھنا چاہیے۔ مثلاً یات علم کے لیے اوریت ازم کے لیے اخلاقیات (ایتھکس) اور ثنویت (ڈولزم) وغیرہ کی صورت میں (۳) جو الفاظ کسی پیشرو نے پیدا کر دیے ہیں، جب تک کوئی خاص نقص نظر نہ آوے، انہی کو استعمال کر کے رواج دینا چاہیے۔

لیتھو پریس کے سیٹات کی عذر خواہی تو بیکار ہے۔ احباب شبلی اکاڈمی کی کرم فرمائی اور اہتمام کے باوجود کوئی صفحہ دو چار غلطیوں سے خالی نہیں۔ کہیں کہیں تو عبارت بالکل مہمل اور مطلب خبط ہو گیا ہے۔

عبدالباری

مارچ ۱۹۱۷ء، دکن کالج پونہ

دیباچہ

اس وقت جو کچھ مین پبلک کے سامنے پیش کر رہا ہوں، اسپرٹین نے مدت دراز تک نہایت احتیاط سے غور فکر کیا ہے، اور اب اس طویل تحقیق و کاوش کے بعد وہ میرے سامنے ایک بدیہی حقیقت کی طرح نمایاں ہے، جسکا جاننا بے سود نہ ہوگا، خصوصاً اُن لوگوں کے لیے جنکا دماغ تشلیک سے زہر آلود ہو گیا ہے یا جو لوگ روح کی فطری ابدیت، خدا کے وجود اور اُس کے غیر مادی ہونے پر حجت قطعی یا برہان کے طالب ہیں چاہے یہ سودمند ہو یا نہ ہو میری قناعت و تسکین کے لیے صرف اتنا کافی ہے، کہ پڑھنے والا ناظر فداری اور بے تعصبی سے میرے معروضات کی جانچ کرے۔ کیونکہ جو کچھ مین نے لکھا ہے، اُسکی کامیابی کے ساتھ اس سے زیادہ بجا و تعلق نہیں، کہ وہ واقعہ اور حقیقت کے مطابق ہے۔ اس غرض سے، کہ اس مقصد کامیابی کو نقصان نہ پہنچے، پڑھنے والے سے میری یہ درخواست ہے، کہ جب تک کم از کم ایک بار وہ پوری کتاب کو اُس توجہ کے ساتھ نہ پڑھ لے، جو ایسے موضوع کے لیے درکار ہے، اُس وقت تک کوئی فیصلہ نہ صادر کرے۔ کیونکہ کتاب کے بعض ٹکڑے ایسے ہیں، کہ اگر اُنکو الگ کر کے دیکھا جائے تو اُنکی نہایت غلط تعبیر کیجا سکتی ہے، جسکا کوئی علاج نہ تھا) اور اُن سے نہایت جمل نتائج نکالے جاسکتے ہیں، جو پوری کتاب پڑھ جانے پر نہیں نکلتے۔ اسی طرح، اگر کوئی شخص

پڑھنے کو تو پوری کتاب پڑھ جائیے، لیکن روادری اور سرسری طور پر، تو بھی بالکل ممکن اور
اغلب ہو، کہ میرے نشا اور مفہوم کے سمجھنے میں غلط فہمی واقع ہو۔ لیکن جو شخص سوچ سوچ کر
پڑھے گا، میں فرم سے کہتا ہوں، کہ وہ شروع سے آخر تک اس کتاب کو صاف اور واضح
پائیگا۔ رہی یہ بات کہ ذیل میں جو خیالات پیش کیے جانے والے ہیں، اُن میں بعض
نہایت عجیب اور انوکھے معلوم ہوں گے، تو میں امید کرتا ہوں، کہ اس کے لیے مجھ کو
اعتذار کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ جو شخص کسی بُرائی صداقت کو صرف اس بنا پر رد
کرتا ہے، کہ وہ بدعت و اختراع ہے اور معتقدات عامہ کے خلاف ہے، تو یقین کرنا
چاہیے کہ ایسا آدمی یا تو نہایت کمزور و بزدل ہے، یا علم و حکمت سے اُس کو بہت کم
ہے۔ میرے نزدیک پہلے ہی سے اتنا کہدینا مناسب تھا، تاکہ، اگر ممکن ہو، تو اُس عجت
کی کتاب کا رانہ ملامتون سے بچ سکوں، جو کسی رائے اور بات کو پوری طرح سمجھنے سے
پہلے ہی اُس کی تحقیر کرنے لگتے ہیں۔

مقدمہ

۱۔ چونکہ فلسفہ نام ہی ہے، عقلیات و حقائق کے مطالعہ کا، اس بنا پر سجا طور سے یہ توقع کیجا سکتی ہے کہ جن لوگوں نے اپنی عمر اور محنت کا بیشتر حصہ اس میں صرف کیا ہے، اُنکے نفس کو زیادہ سکون اور طمانیت میسر ہوگی، اُن کا علم زیادہ روشن اور چلی ہوگا، اور دوسروں کی بہ نسبت اُن کو شکوک اور مشکلات سے بہت کم پریشان ہونا پڑتا ہوگا۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ جاہل اور معمولی سمجھ کے آدمی، جو راستے گلی میں چلتے پھرتے نظر آتے ہیں، اور جن کی زندگی احکام فطرت کے ماتحت ہے، وہ بہت زیادہ مطمئن اور دماغی انتشار سے آزاد ہوتے ہیں، اُن کو روزمرہ کی چیزوں میں کوئی شے ناقابل توجہ اور عیر الفہم نہیں معلوم ہوتی، ان کو اپنے حواس کی شہادت میں کسی قسم کے نقص کی کبھی کوئی شکایت نہیں ہوتی، اور اسلئے وہ تشکیک کے تمام خطرات سے محفوظ رہتے ہیں لیکن جیسے ہی حسی اور طبعی میلانات کی رہنمائی سے الگ ہو کر کسی برتر اصول، یعنی عقل کی روشنی میں ہم چیزوں کی ماہیت کا مطالعہ شروع کرتے ہیں، تو جن چیزوں کی نسبت خیال تھا، کہ اچھی طرح سمجھی ہوئی ہیں، اُن کی بابت ذہن میں ہزاروں شبہات و توہمات پیدا ہو جاتے ہیں۔ حواس کی لغزشیں اور خطائیں ہر جانب سے بے نقاب نظر آنے لگتی ہیں، اور جب عقل و قیاس سے ان حواسی لغزشوں کی ہم تصحیح کی کوشش کرتے ہیں تو نادانستہ طرح کی دشواریوں اور تناقضات میں مبتلا ہو جاتے ہیں، اور جس نسبت سے غور

ذاتِ بڑھاتا ہے اسی نسبت سے ان دشواریوں میں اضافہ ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ آخر کا ان پیچیدہ حیرانوں میں سرگردانی کے بعد ہم اپنے کو دہین پاتے ہیں، جہاں تھے، یا اُس سے بھی بدتری میں، اور ناچار تشکیک کے دامن میں پناہ لیتے ہیں۔

۲۔ اس کا سبب یا تو یہ خیال کیا جاتا ہے، کہ جن چیزوں کی حقیقت تک ہم پہنچنا چاہتے ہیں، وہ فی نفسہ نہایت پیچیدہ ہیں، یا پھر یہ کہ ہماری سمجھ کا تصور ہی، اور وہ فطرتاً حقائقِ حسی کے ناقابل ہے۔ خیال کیا جاتا ہے، کہ ہمارے پاس تو تین بہت کم ہیں، اور جو کچھ ہیں اُن سے فطرت کا متناقص زندگی کی حفاظت اور مسرت ہے، نہ کہ چیزوں کی ساخت اور کنہ کا انکشاف۔ اسکے علاوہ چونکہ انسان کی عقل محدود ہے، اس لیے جب وہ ایسی چیزوں سے بحث کرتا ہے، جو کسی نہ کسی حیثیت سے ناقابلِ تحدید ہیں، تو کچھ تعجب کی بات نہیں کہ ایسے مستحیلات و متناقضات میں پھنس جاتا ہے، جن سے رہائی ناممکن ہو جاتی ہے، کیونکہ نامحدود شے کی حقیقت ہی میں یہ دخل ہے، کہ محدود شے کی گرفتِ فہم میں نہ آ سکے۔

۳۔ لیکن شاید اپنی ذات کی یہ نہایت نامنصفانہ طرفداری ہوگی کہ قومی کے غلط استعمال کے بجائے سارا الزام اُن کے نقص و ضعف کے سر تھوپ دیا جائے۔ کیونکہ یہ ماننا نہایت مشکل ہے، کہ اگر صحیح اصول سے ٹھیک ٹھیک نتائج نکالے جائیں، تو وہ کبھی بھی ایسے عواقب تک منتہی ہونگے جنکا اثبات اور باہمی تطابق ناممکن ہو۔ ہم کو یقین کرنا چاہیے، کہ بنی نوع انسان کے ساتھ خدا کا سلوک اس سے بہت زیادہ فیاضانہ ہے، کہ وہ ہمارے اندر ایسی چیزوں کے علم و انکشاف کی قوی خواہش پیدا کر دے، جو ہماری پہنچ سے باہر ہیں۔ ایسا کرنا عادتِ خداوندی کے سراسر خلاف تھا، کیونکہ جب

اپنی مخلوقات میں کوئی خواہش و دریت کرتا ہے، تو ساتھ ہی اُس کے استغنا اور تسکین بخشی کے وسائل بھی ہتیا کر دیتا ہے، جبکہ اگر صحیح استعمال کیا جائے، تو کبھی نہ کام نہیں ہو سکتی۔ بہ حیثیت مجموعی میں یہ خیال کرنے پر مجبور ہوں، کہ اگر سب نہیں تو بہت بڑا حصہ اُن مشکلات کا، جو اب تک فلاسفہ کا سرمایہ دھپپی اور حقیقی علم کے لیے سنگڑ رہی ہیں، خود ہمارا زائیدہ ہے۔ پہلے ہم نے گرد و غبار کا طوفان اٹھادیا پھر نکایت کرتے ہیں، کہ کچھ دکھائی نہیں دیتا۔

۴۔ لہذا میرا اصلی کام یہ ہے، کہ سب سے پہلے اُن اصولی باتوں کو معلوم کرنے کی کوشش کروں، جنہوں نے یہ سارا اشتباہ اور بے یقینی پھیلا رکھی ہے، اور جو فلسفہ کے مختلف مذاہب میں موجب تناقض ہیں، یہاں تک، کہ عاقل ترین انسانوں نے بھی یہ فیصلہ کر لیا ہے، کہ ہماری تو تون کی خلقی بلاوت اور محدودیت کی وجہ سے ہمارا جہل ہمیشہ کے لیے ناقابل علاج ہے۔ پس علم انسانی کے مبادی اولیہ کی تحقیق اور ہر پہلو سے انکی چھان بین یقیناً ایک ایسا کام ہے، جو ہماری محنت اور جانفشانی کا پورا پورا حقدار ہے، خصوصاً جب یہ سمجھنے کے کافی وجوہ موجود ہیں، کہ وہ مشکلات و حقائق جو حقیقت جوئی کی راہ میں حائل اور ذہن کے لیے باعث پرانگندگی ہیں، انکا منشا خود چیزوں کی تعیند و تاریکی یا ہمارا نقص فہم اتنا نہیں ہے، جتنے وہ غلط اصول جن پر ہم اڑے ہیں، اور جن سے رہائی حاصل کی جا سکتی ہے۔

۵۔ یہ خیال کر کے کہ ہم سے پہلے بڑے بڑے لوگ اور غیر معمولی ذہن و دماغ کے آدمی، اس باب میں ناکام رہے ہیں، ہمارا تہیہ اور پیش نہاد نہایت شکل اور بہت شکن نظر آنے لگتا ہے، تاہم میں بالکل مایوس نہیں، کیونکہ ہر برترین راے کا ہمیشہ حساب

ترین ہونا ضروری نہیں۔ ساتھ ہی ایک شخص جو قصیر النظر ہے چیزوں کو زیادہ نزدیک کر کے دیکھنے پر مجبور ہوتا ہے، اور بہت ممکن ہے کہ وہ اس قریبی ملاحظہ و معائنہ سے، اُس شے کو دیکھ لے، جو کسی بہتر نگاہ سے پہنچ گئی۔

۶۔ آئندہ مباحث کو آسان اور قریب الفہم بنانے کے لیے مناسب معلوم ہوتا ہو کہ تہیہ اچھ زبان کی ماہیت اور اُس کے سوء استعمال کی نسبت بیان کر دیا جائے لیکن اسکی توضیح میں اپنے اصل بحث کو کسی قدر پیچھے ہٹا دینا پڑتا ہے، اور پہلے ہم اُس شے کا ذکر کرتے ہیں، جو علی العموم نظر و فکر کی تشویش و پیچیدگی کا ایک خاص اور بڑا سبب رہی ہو۔ وہ یہ اعتقاد ہے، کہ ذہن کو ایک ایسی قوت حاصل ہو، جس کے ذریعہ سے وہ اپنے اندر اشیاء کا تصور مجرد قائم کر سکتا ہے۔ جو شخص فلاسفہ کے نوشتجات اور منازعات سے ناواقف محض نہیں ہے، وہ قطعاً اعتراف کریگا، کہ ان کا ایک بڑا حصہ ان ہی تصورات مجردہ سے متعلق ہوتا ہے۔ زیادہ خصوصیت کے ساتھ یہ اُن علوم کا موضوع بحث، خیال کیے جاتے ہیں، جنکو ہم منطق، مابعد الطبیعیات یا علم عالی سے تعبیر کرتے ہیں جس میں بہ شکل کوئی ایک مسئلہ بھی ایسا مل سکے گا، جو تصورات مجردہ کے وجود ذہنی کے فرض و تسلیم پر مبنی نہ ہو۔

۷۔ اتنا سب مانتے ہیں، کہ چیزوں کے صفات اور کیفیات خارج میں ایک دوسرے سے الگ اور قائم بالذات نہیں پائے جاتے، بلکہ سب کے سب کسی ایک شے میں ملے جھلے اور خلط ملط ہوتے ہیں لیکن یہ کہا جاتا ہے، کہ ذہن میں اسکی قابلیت ہو، کہ وہ ہر ایک صفت کو باقی تمام دوسری صفتوں سے، جتنکے ساتھ وہ خارج میں مخلوط ہے، جدا کر کے مجرد طور پر ملحوظ رکھ سکتا ہے، اور اس طریقہ سے اپنے ضروریات کے لیے تصورات مجردہ

پیدا کر لیتا ہو مثلاً تم ایک چیز متد، رنگین اور متحرک دیکھتے ہو، اب ذہن اس غلط اور مرکب تصور کو بسیط اجزائے ترکیبی میں تحلیل کر کے، اور ہر ایک کو بجائے خود دوسروں سے الگ کر کے، امتداد، رنگ، اور حرکت کا علیحدہ علیحدہ تصور مجروح قائم کر لیتا ہے۔ مطلب نہیں، کہ رنگ یا حرکت کا وجود فی الواقع بے امتداد کے ممکن ہو، بلکہ مقصد صرف اتنا ہو کہ ذہن خود اپنے اندر عمل تجربہ کے ذریعہ سے رنگ کا تصور امتداد سے اور حرکت کا تصور رنگ و امتداد دونوں سے جدا کر کے مفصل طور پر قائم کر سکتا ہے۔

۸۔ تجریدی کی ایک دوسری صورت یہ ہو، کہ خاص خاص جزئی امتدادات میں، جن کا واسطی کی وساطت سے علم ہوتا ہے، ایک تو ایسی مشترک قدر نکلتی ہے، جو تمام افراد میں یکساں طور پر موجود ہے اور دوسری مختص جو ان افراد کو باہم ایک دوسرے سے ممتاز بناتی ہے، اب ذہن بجائے خود اس قدر مشترک کو الگ لیکر نفس امتداد کا ایک ایسا وسیع اور مجرد تصور بنا لیتا ہے، جو نہ خط ہوتا ہے، نہ سطح نہ کوئی ٹھوس شے اور نہ کوئی مخصوص شکل و مقدار، بلکہ ایک ایسا مفہوم، جو ان سب کو حاوی ہے۔ اسی طرح رنگ کے خصوصیات محسوسہ سے قطع نظر کر کے جو مختلف رنگوں کے باہمی امتیاز کا باعث ہیں۔ صرف قدر مشترک کو پیش نظر رکھ کر ذہن نفس رنگ کا ایک ایسا تصور مجرد بانڈھ لیتا ہے، جو نہ سُرخ ہوتا ہے، نہ نیلا، نہ کوئی اور تعین رنگ۔ پھر اسی طرح حرکت کو نہ صرف جسم متحرک بلکہ خود اس شکل سے، جو یہ حرکت پیدا کرتی ہے، نیز تمام جہات جزئیہ اور مراتب سرعت و بطور سے مجرد کر کے خالص حرکت کا ذہن ایک ایسا تصور اندک کر لیتا ہے، جو تمام محسوس جزئیات حرکت کو شامل ہوتا ہے۔

۹۔ جس طرح ذہن میں اس کا ملکہ ہے، کہ وہ صفات و کیفیات کو الگ الگ

کر کے ہر ایک کا علیحدہ ایک تصور مجروح کر لیتا ہے، اسی طرح وہ ذہنی ترکیب یا تحلیل سے ایسی کثیر الاجزا چیزوں کے بھی تصورات مجروحہ پیدا کر لیتا ہے، جنہیں کئی کئی صفات مشترک ہیں۔ مثلاً زید، عمر، بکر، وغیرہ کو دیکھتے ہو، کہ وہ شکل و صورت کے بعض خصوصیات میں ایک دوسرے سے مشابہ ہیں، اب ذہن صرف اُس مشترک اور مشابہ حصہ کو لے لیتا ہے، جو سب میں یکسانیت کے ساتھ موجود ہے، باقی تمام ان احوال و کوائف سے قطع نظر کر لیتا ہے، جن افراد کی تخصیص و تعین پیدا ہوتا ہے، اسی طرح کہا جاتا ہے، کہ ہم انسان یا دوسرے لفظوں میں انسانیت یا ماہیت انسان کا تصور مجروح کر دیتے ہیں۔ یہ بالکل سچ ہے، کہ انسانیت کے اُس تصور مجروحہ میں رنگ شامل ہے، کیونکہ کوئی آدمی بے رنگ نہیں ہو سکتا لیکن یہ رنگ نہ سفید ہے نہ سیاہ، نہ کوئی اور مخصوص رنگ، کیونکہ کوئی ایک خاص رنگ ایسا ہے ہی نہیں، جو تمام انسانوں میں مشترک ہو، علیٰ ہذا انسانیت کے اس تصور مجروحہ میں قد و قامت بھی شامل ہے، لیکن نہ یہ داڑھی ہے نہ کوتاہ، بلکہ ایک ایسا قد و قامت جو ان سب سے منزہ ہے۔ یہی حال باقی صفات و کیفیات کا بھی ہے۔ اس سے آگے بڑھو، تو ایک اور کثیر الانواع مخلوق ملتی ہے، جو سب نہیں لیکن بعض حیثیات سے انسان سے مشابہ ہے، اب ذہن اُن چیزوں کو تو چھوڑ دیتا ہے، جو انسان کے ساتھ مختص ہیں، اور صرف اُن چیزوں کو لیکر، جو تمام جانداروں میں مساوی طور پر پائی جاتی ہیں، حیوان مطلق کا تصور پیدا کر لیتا ہے، جو نہ تنہا تمام افراد انسان سے، بلکہ چرند پرند، حشرات الارض اور پھیلیوں وغیرہ کے لاتعداد اور گونا گونا گون اصناف سے مجروح ہوتا ہے۔ اس تصور حیوان کے اجزائے ترکیبی یہ ہیں: جسم، زندگی، احساس اور حرکت، ارادی جسم

سے مراد کسی خاص شکل و صورت کا جسم نہیں ہے، کیونکہ تمام حیوانات کسی ایک خاص شکل و صورت کے نہیں ہیں، نہ اس جسم کے لیے بال، پر، یا فہرہ وغیرہ سے مستویا بہتہ ہونے کی قید ہے، کیونکہ یہ چیزیں خاص خاص جانوروں کے امتیازی لوازم ہیں، اس لیے تصور مجرد کے مرتبہ میں نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح حرکت ارادی میں بھی چلنے، اڑنے یا رینگنے کی کوئی تخصیص نہیں، لیکن باوجود ان سب قیود سے مقرر ہونے کے ہے یہ حرکت ہی، البتہ یہ تصور کرنا آسان نہیں، کہ کیسی حرکت ہے۔

۱۰۔ اور لوگ تجرید تصورات کی یہ حیرت انگیز قوت رکھتے ہیں، یا نہیں، اس کو وہی زیادہ بہتر جان اور بتلا سکتے ہیں۔ البتہ اپنی نسبت یہ کہہ سکتا ہوں، کہ ایک ایسی قوت ضرور ہے، جس کے ذریعہ سے ان خاص خاص جزئی چیزوں کا تخیل کر سکتا ہوں جو کبھی احساس کی وساطت سے علم میں آچکی ہیں نیز ان کو مختلف صورتوں میں ذہن کے اندر تحلیل و ترکیب کر سکتا ہوں، یعنی ایک ایسے آدمی کا تخیل کر سکتا ہوں، جس کے دوسروں یا اوپر کا حصہ آدمی کا ہوا باقی دھڑکھوڑے کا، ناک، آنکھ، ہاتھ وغیرہ ہر ایک کو باقی سارے جسم سے منفصل اور بالکل الگ بھی تصور کر سکتا ہوں، لیکن اس ہاتھ یا آنکھ کے لیے کسی مخصوص شکل یا رنگ کا ہونا ضروری ہے، اس طرح انسان کا جو تصور میں قائم کرتا ہوں، اُس کو بھی سفید، سیاہ، گندمی، مستقیم، منحنی، لمبا، بانٹھا، میانہ کچھ نہ کچھ ہونا چاہیے، میں اُس عجیب تصور مجرد کے حاصل کرنے میں، جسکی اوپر تشریح ہو چکی ہے، شدید سے شدید ذہنی مشقت کے باوجود بھی نہیں کامیاب ہو سکتا۔ بالکل ایسا ہی یہ بھی میرے لیے ناممکن ہے، کہ حرکت کا کوئی ایسا تصور مجرد پیدا کر سکوں، جو جسم متحرک سے الگ ہو، اور جو نہ تیز ہو، نہ سست، نہ سیدھی، نہ ٹیڑھی، باقی اور دوسرے مجرد اور کلی تصورات کے بارے میں بھی بے حد

حیوانی قومی کسی طرح نہیں حاصل کر سکتے، کیونکہ ان میں تصورات کلیہ کے لیے کلی علامتوں
 کے استعمال کا مطلقاً نہ نہیں چلتا، جس سے معقول طور پر ہم یہ خیال کر سکتے ہیں، کہ وہ
 تجرید یا کلیات سازی کی قابلیت ہی نہیں رکھتے، کیونکہ نہ تو وہ الفاظ ہی کا استعمال
 کرتے ہیں، نہ کسی اور قسم کی عمومی علامتوں کا، ”ذرا آگے چل کر پھر کہتا ہے“ اسی بنا پر
 میں یہ خیال کرتا ہوں، کہ یہی وہ چیز ہے جو حیوانات کی سرحد کو انسان سے الگ کر دیتی
 ہے، اور یہی وہ خاص فرق ہے، جو انکو بالکل ایک دوسرے سے جدا کر دیتا ہے اور
 بالآخر اتنا وسیع بُندا و فصل قائم ہو جاتا ہے۔ اگر حیوانات محض ایک کل نہیں ہیں، اور
 انکے ذہن میں کسی طرح کے تصورات پیدا ہوتے ہیں، تو ہم اس کا انکار نہیں کر سکتے
 کہ وہ کچھ نہ کچھ عقل بھی رکھتے ہیں، میرے نزدیک جس طرح یہ عیان ہو، کہ حیوانات حس
 رکھتے ہیں، اسی طرح یہ بھی مشتبہ نہیں ہے، کہ ان میں سے بعض کے اندر خاص خاص
 مثالوں میں فکر و استدلال کا بھی سراغ لگتا ہے، لیکن ان کا یہ فکر و استدلال محض تصورات
 جزئی تک محدود ہے، برترین حیوانات بھی ان ننگ حدود سے آگے قدم نہیں
 بڑھا سکتے۔ (فہم انسانی، کتاب ۲، باب ۲، بند ۱۰، اور ۱۱) مجھ کو اس بارے میں اس
 عالم مصنف سے بالکل اتفاق ہے، کہ حیوانی قومی کسی طرح عمل تجرید کی صلاحیت نہیں
 رکھتے، لیکن اگر یہی کمی حیوانات کی خصوصیتِ منفرد ہے تو عجیب و غریب ہے کہ انسانی فوکی بہت
 بڑی تعداد کو بھی ان ہی میں شمار کرنا پڑیگا، حیوانات کے مجرد اور کلی تصورات نہ رکھنے
 پر جو دلیل یہاں قائم کی گئی ہے، وہ یہ ہے، کہ ہم ان الفاظ یا کسی اور قسم کی عمومی علامتوں کا
 استعمال نہیں پاتے، جو اس فرض پر مبنی ہے، کہ الفاظ کا استعمال تصورات کلیہ کی ضرورت کی

لہذا لاک کی مشہور کتاب میں انڈرا سینڈنگس مقصود ہوا

یہی حال ہے، مان بات کو زیادہ صاف کر دینے کے لئے اتنا تسلیم کرتا ہوں کہ ایک معنی میں میں بھی تجرید کی قابلیت رکھتا ہوں، وہ یہ کہ ایسے اجزایا صفات کا ایک دوسرے علیحدہ تصور کر سکتا ہوں جو گو خارج میں متحد ہی ہو کر پائے جاتے ہیں، تاہم ان کا الگ الگ موجود ہونا ناممکن نہیں ہے، لیکن میں اس امر کا قطعی منکر ہوں کہ ایسے صفات کا ایک دوسرے سے منفصل تصور کر سکتا ہوں۔ کما دقتاً خارج میں تفصالی وجود ناممکن ہو۔ یا یہ کہ میں افراد جزئیہ سے، وہ کلی تصور اخذ کر سکتا ہوں، جس کا اوپر بیان ہوا۔ اور یہی دو، مؤخر الذکر تجرید کی صحیح صورتیں ہیں۔ یہ سمجھنے کے وجوہ موجود ہیں کہ اکثر آدمی اعتراف کریں گے، کہ اس باب میں میرا ہی جیسا، ان کا بھی حال ہے، انسانوں کا وہ سواد اعظم جو نہایت سادہ اور بے پڑھا لکھا ہے، کبھی تجرید تصورات کا دعویٰ نہیں کرتا، ساتھ ہی یہ بھی تسلیم کیا جاتا ہے کہ مجردات کا تصور دشوار ہے، بلا محنت مشاقہ اور مطالعہ کے نہیں حاصل ہو سکتا، لہذا ہم بجا طور پر یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ اگر ایسے تصورات کا وجود ہے، تو وہ اعلیٰ تعلیم کے ذہنون تک محدود ہے۔

۱۱۔ اب میں ان دلائل کی جانچ شروع کرتا ہوں، جو نظریہ تجرید کی حمایت میں پیش کئے جاسکتے ہیں، ساتھ ہی ان اسباب کے معلوم کرنے کی سعی کروں گا، جو بڑے سے بڑے ارباب فکر کو ایک ایسی بعید از فہم رائے کے قبول کرنے پرائل کرتے ہیں۔ یہ سمجھ کر کہ انسانی اور حیوانی فہم کا وسیع ترین اختلاف ان ہی مجرد اور کلی تصورات پر مبنی ہے، ایک سختی عظمت مرحوم فلسفی نے، ان کو بہت زیادہ عظمت دی ہے، وہ کہتا ہے ”تصور کلی ہی انسان اور حیوان کے مابین کامل امتیاز کا منشا ہے، اور ایسا تفوق ہے جس کو

پر دلیل ہے، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان، جو کوئی نہ کوئی زبان بولتا ہو، اپنے تصورات
 میں تجرید و تقیم پیدا کر سکتا ہے، یہ امر کہ مصنف کے استدلال کا یہی منشا درجہ اول ہے،
 ایک دوسرے موقع پر زیادہ واضح ہو جاتا ہے جہاں وہ ایک سوال کا جواب دیتا ہو،
 ”جبکہ تمام موجودات جزئی ہیں تو ہم کلی الفاظ تک کیونکر پہنچتے ہیں؟“ جواب یہ ہے،
 ”الفاظ کلی اس لیے پیدا ہو جاتے ہیں، کہ وہ تصورات کلی کی علامت ہوتے ہیں“
 (فہم انسانی، کتاب ۳، باب ۳، بند ۶) لیکن حقیقت یہ ہے، کہ لفظ میں عموم اور کلیت
 اس لیے نہیں آتی، کہ وہ مجرد اور کلی تصور کی علامت ہوتا ہے، بلکہ اس لیے کہ وہ بہت
 سے جزئی تصورات پر دلالت کرتا ہے، جنہیں سے بلا تخصیص، وہ کسی ایک کی جانب
 ذہن کو متوجہ کر سکتا ہے، مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے، کہ حرکت کا تغیر قوت کے دباؤ کے
 مناسب ہوتا ہے، یا جس چیز میں امتداد ہے وہ قابل تقسیم ہے، تو اس میں شک نہیں،
 کہ ان تضایا سے عام حرکت و امتداد مفہوم ہوتا ہے، تاہم اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا،
 کہ ان سے ہمارے ذہن میں ایک ایسی حرکت کا تصور پیدا ہوتا ہے، جو جسم متحرک سے
 الگ یا خاص جہت اور درجہ سرعت، و بطور کے بغیر ہو، نہ یہ ضرور ہے، کہ کسی ایسے مجرد
 اور کلی امتداد کا تخیل قائم کیا جائے، جو نہ خط ہو، نہ سطح، نہ جسم، نہ بڑا، نہ چھوٹا، نہ سیاہ،
 نہ سفید، نہ صرخ، نہ کسی اور خاص رنگ کا مطلب صرف اس قدر ہوتا ہے، کہ حرکت کا
 جو سا تصور جزئی بھی ہم لیں، خواہ سریع ہو یا بطی، عمودی ہو یا انحرافی، اور چاہے جس
 شے میں ہو، ہمارا مذکورہ بالا اصول موضوعہ ہر حال میں صحیح اور قائم رہے گا، جیسا کہ
 دوسرا حکم ہر جزئی امتداد کے لیے ثابت ہے، خواہ وہ خط ہو یا سطح یا کوئی مجسم شے،
 خواہ اسکی شکل و مقدار یہ ہو، یا وہ۔

۱۲۔ پہلے اس پر غور کرنا چاہیے کہ تصورات میں تقسیم اور کلیت کیونکر پیدا ہوتی ہے، پھر زیادہ بہتر طریقہ سے ہم فیصلہ کر سکتے ہیں، کہ کلی الفاظ کس طرح بنتے ہیں۔ اس موقع پر یہ بات پیش خاطر رکھنی چاہیے، کہ میں مطلقاً تصورات کلیہ کے وجود کا منکر نہیں ہوں، بلکہ صرف کلیات مجردہ کو تسلیم نہیں کرتا، کیونکہ ہم نے جو اقتباسات مرجع کئے ہیں، اور جن میں تصورات کلیہ کا ذکر ہے، وہ تمام تراسی علی تجرید کے فرض پر مبنی ہیں، جس کا بیان آٹھویں اور نویں بند میں گذر چکا ہے۔ اب اگر ہم اپنے لفظوں کو با معنی بنانا چاہتے ہیں، اور صرف ایسے لفظ بولنا چاہتے ہیں، جن سے ذہن میں کوئی نہ کوئی تصور پیدا ہو، تو مجھ کو یقین ہے کہ اس بات کا ہلکا اقرار کرنا پڑے گا، کہ جو تصور بجائے خود جزئی ہے، اُسی میں جب اپنے تمام ہم صنف جزئی تصورات کی نمائندگی اور قائم مقامی کی حیثیت کا اضافہ کر دیا جائے، تو کلی بن جاتا ہے مثال کے ذریعہ سے اس کو زیادہ صاف طور پر یوں سمجھو، کہ ایک ہندسہ دان جب خط کو دو برابر حصوں میں تقسیم کرنا چاہتا ہے، تو مثلاً ایک انچ کا ایک سیاہ خط کھینچتا ہے۔ یہ اگرچہ اپنی جگہ پر ایک جزئی خط ہوتا ہے، لیکن معنی عام اور کلی ہوتا ہے، کیونکہ یہ اس موقع پر حیثیت استعمال تمام ممکن الوجود جزئی خطوط کو نیا بتا ثانی ہے۔ اسی بنا پر جو کچھ اسکے لیے ثابت کیا جاتا ہے وہ تمام خطوط کے لیے ثابت ہو جاتا ہے، یا دوسرے لفظوں میں یوں کہو، کہ کلی خط کے لیے ثابت ہو جاتا ہے۔ اور جس طرح یہ جزئی خط بہ لحاظ علامت یا نمائندگی کے کلی ہو جاتا ہے، اسی طرح خود لفظ خط، جو یوں تو جزئی ہے، لیکن علامتاً کلی بنایا گیا ہے۔ اور جس طرح اول الذکر کی کلیت کا مدار اس پر نہیں ہے، کہ وہ ایک مجرد یا کلی خط کا قائم مقام ہے، بلکہ اس پر کہ تمام ممکن الوجود جزئی خطوط مستقیمہ کا نمائندہ ہے، اسی طرح ثانی الذکر کی کلیت کو بھی ان مختلف جزئی خطوط سے ماخوذ سمجھنا چاہیے، جن پر یہ بلا تخصیص دلالت کرتا ہے۔

۱۳۔ تصورات مجردہ کی ماہیت اور ان کے ناگزیر استعمالات کی مزید توضیح کے لیے
 میں ”فہم انسانی“ سے ایک اقتباس اور درج کرتا ہوں وہ یہ کہ ”بچوں اور غیر مشائخ ذہنوں
 کے لیے، تصورات مجردہ کا سمجھنا یا اخذ کرنا، اتنا صاف اور سہل نہیں جتنا تصورات جزئیہ
 کا۔ اگر یہ بالغ العمر لوگوں کو آسان معلوم ہوتے ہیں، تو اس کی وجہ محض ستر اور مانوس استعمال ہی
 کیونکہ اگر ہم زیادہ دقت نظری سے سوچیں، تو معلوم ہوگا کہ تصورات کلیہ ایک طرح کے فہمی
 مفروضات اور اختراعات ہیں جنکی حقیقت ہی میں پیچیدگی داخل ہے۔ مثال کے لیے ایک
 مثلث ہی کو، (جو بہت زیادہ وسیع، مجرد، اور عیسر الفہم نہیں ہے) تو کیا اس کا تصور کا قائم
 کرنا ایک سخت دقت طلب کام نہیں ہے، کیونکہ اس کے کلی ہونے کے یہ معنی ہیں، کہ نہ تو
 یہ منفرد الزاویہ ہو، نہ حاد الزاویہ اور نہ قائم الزاویہ، نہ مساوی الاضلاع، نہ مساوی الساقین
 اور نہ مختلف الاضلاع، بلکہ ایک ہی وقت میں سب کچھ ہو، اور کچھ نہ ہو، لازماً یہ ایک تمام
 شے ہے، جو کسی طرح ممکن الوجود نہیں، یعنی ایک ایسا تصور ہے، جس میں کئی مختلف اور متناقض
 تصورات کے اجزائیکو دیئے گئے ہیں، یہ بالکل سچ ہے، کہ ذہن اپنی اس ناقص حالت
 میں، اس قسم کے تصورات کا محتاج ہے، اور افہام و فہم کی آسانی اور علم کی توسیع کے
 لیے جو دونوں اسکی فطری طلب ہیں، ان کو نہایت جلد بازی کے ساتھ قبول کر لیتا ہے
 لیکن باہمہ ایک شخص مقبولیت کے ساتھ شہرہ کر سکتا ہے، کہ ایسے تصورات واقعتہً ہمارے نقص
 ذہن کی نشانی ہیں۔ بہر کیف کم سے کم اتنا ظاہر کر دینا ضرور ہے کہ اکثر مجرد اور کلی تصورات
 ایسے نہیں ہیں، جیسا کہ اول ہی اول اور زیادہ سہولت سے ذہن اخذ کر لے، نہ اُس کا
 ابتدائی علم ان سے مانوس ہوتا ہے۔ (کتاب، باب ۷، بند ۹) اگر کوئی شخص اپنے ذہن میں
 ایسے مثلاًف کا تصور قائم کر سکتا ہے، جس کا ذکر اوپر ہوا، تو اس سے نزاع اور حجت کر کے

بازی لیجائے گا خیال حصول ہو اور نہ میں اس میں پڑنا چاہتا ہوں، میں جو کچھ چاہتا ہوں، وہ صرف یہ ہے کہ اس کتاب کا پڑھنے والا پوری طرح اور یقین کے ساتھ اپنے کو یہ معلوم کر سکتا ہے کہ وہ اس قسم کا تصور رکھتا ہے یا نہیں۔ اور میرے خیال میں یہ کسی کے لیے بھی کوئی دشوار کام نہیں، اس سے زیادہ کون سا کام آسان ہو سکتا ہے کہ آدمی تھوڑی دیر خود اپنے افکار پر غور کرے، اور پتہ لگانے کی کوشش کرے کہ اسکے ذہن میں کوئی ایسا تصور ہو یا پیدا کیا جاسکتا ہے، جو مثلث کلی کی توضیحات و خصوصیات بالا کا مصداق ہو، یعنی جو نہ قائم الزاویہ ہو، نہ غیر قائم الزاویہ، نہ مساوی الاضلاع، نہ مساوی الساقین اور نہ مختلف الاضلاع، بلکہ یہ سب واحد سب کچھ ہو، اور کچھ نہ ہو۔

۱۴۔ تصورات مجردہ کے محل کرنے میں جس قدر اشکال اور زحمت ہو اس کے متعلق بہت کافی کہا جا چکا، اور اتنا سب کو تسلیم ہے، کہ کسی خیال کو تمام جزئیات سے آزاد اور سزا کر کے تصور مجرد کی اُنچائی تک پہنچنا نہایت شدید ذہنی جدوجہد کا محتاج ہو۔ لہذا اس تمام بحث سے قدرتی نتیجہ یہ نکلنا چاہیے، کہ ایسی غیر الحصول چیز درجہ کے باہمی افہام و تفہیم کے لیے ضروری نہیں ہو سکتی، جس کو ہر درجہ کا آدمی نہایت آسانی اور بے تکلفی سے پورا کرتا ہے۔ کہا یہ جاتا ہے، کہ اگر یہ تصورات بالغ العمر لوگوں کو سہل اور صاف معلوم ہوتے ہیں، تو اسکی وجہ محض کثرت استعمال اور مانوسیت ہو، اب اگر بچہ کو یہ معلوم ہو جاتا تو نہایت مسرت ہوتی، کہ عمر کے کسی حصہ میں آدمی اس شکل پر غالب آنے میں مصروف ہوا ہو، اور اپنے لیے اُن اعانتوں (تصورات مجردہ) کا ذخیرہ جمع کرتا ہے، جو گشتگو کے لیے از بس ضروری ہیں، یہ زمانہ بین شعور کا تو ہو نہیں سکتا، کیونکہ یہ ماننا جا چکا ہے، کہ اُس وقت کلیات کے حصول میں کوئی کد و کاوش نہیں محسوس ہوتی، لہذا اس کام کے لیے صرف

بچپن کا زمانہ رہ جاتا ہے، اور یقینی ہے، کہ اس کچی عمر میں تصورات مجردہ کی تحصیل کی شکلا پر غالب آنا ناممکن ہے۔ کیا یہ بات عجیب اور ناقابل تخیل نہیں ہے، کہ دو بچے باہم ملکر اپنے مختلف قسم کے کھلونوں کی باتیں کر ہی نہیں سکتے، جب تک کہ وہ بے شمار متناقض چیزوں کو غلط ملط کر کے اپنے ذہن میں مجرد تصورات کلی نہ پیدا کر لیں، اور پھر ان کو ہر اُس کلی نام پر چسپان کرین، جسکو وہ استعمال کرتے ہیں۔

۱۵۔ افہام و تفہم کے لیے کلیات و مجردات کی جتنی ضرورت ہے، اُس سے ایک ذرہ بھی زیادہ توسیع علم کے لیے میں ان کو ضروری نہیں خیال کرتا۔ میں جانتا ہوں، کہ اس پر زور دیا جاتا ہے کہ علوم و براہین کا تعلق سرتاپا کلیات سے ہے، اور اس سے جھک پورا پورا اتفاق ہے، لیکن کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا کہ ان کے لیے اُس تجرید کی ضرورت ہے، جس کا پہلے ذکر ہوا۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں کلیت کسی شے کی ایجابی ماہیت یا تصور میں داخل نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق فقط اُس نسبت سے ہے، جو اس کو ان جزئیات کے ساتھ حاصل ہے، جن پر نمائندگی کی حیثیت سے اسکی دلالت ہے، اور اسی کی بدولت، اشیاء اسماء یا تصورات جوئی نفسہ جزئی ہیں کلی بن جاتے ہیں۔ اسکی صورت یہ ہے، کہ فرض کرو جب ہم کسی مشابہت پر کوئی حکم لگانا چاہتے ہیں، تو یہ فرض کر لیا جاتا ہے، کہ مثلث کا تصور کلی پیش نظر ہے جس کا یہ مطلب کبھی نہ سمجھنا چاہیے، کہ ہم مثلث کا کوئی ایسا تصور قائم کر سکتے ہیں، جو نہ مساوی الاضلاع ہو، نہ مساوی الساقین، نہ مختلف الاضلاع، بلکہ متضاد یہ ہوتا ہے، کہ مثلث ہمارے ذہن کے سامنے ہے، وہ خواہ کسی قسم کا ہو، لیکن تمام متقیم المخطوط مشنوں کا یہ بیان طور پر قائم مقام ہے، اور اسی حیثیت سے اس کو کلی کہا جاتا ہے۔ یہ صورت بالکل صاف ہے، کسی طرح کی پیچیدگی نہیں۔

۱۶۔ لیکن بیان یہ سوال پیدا ہوگا کہ ہم کیونکر جان سکتے ہیں کہ کوئی حکم تمام جزئی مثلثوں پر صادق ہے، جب تک پہلے یہ نہ معلوم ہوئے کہ اس کا اثبات مثلث کے ایک ایسے مجرد تصور کے لیے ہوا ہے جس کی ولایت تمام افراد پر یکساں ہے؟ کیونکہ اگر کوئی شے ایک جزئی مثلث کے لیے ثابت کی جائے تو اس سے یہ نہیں لازم آسکتا کہ وہ کسی دوسرے مثلث کے لیے بھی صحیح ہے، جو بہت سی باتوں میں پہلے سے مختلف ہے۔ فرض کرو، یہ ثابت کیا گیا کہ ایک مساوی الساقین، قائم الزاویہ مثلث کے تینوں زاویے دو قانون کے برابر ہیں، تو اس سے ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ یہ حکم تمام دوسرے مثلثوں کے لیے بھی صحیح ہے، جو نہ زاویہ قائم رکھتے ہیں اور نہ مساوی اضلاع، لہذا معلوم یہ ہوتا ہے کہ اس حکم کے صدق کلی کو قطعی بنانے کے لیے، یا تو ہر فرد مثلث کے لیے الگ الگ ثبوت دینا چاہیے، جو ناممکن ہے، یا پھر ایسے مجرد تصور مثلث کے لیے اسکو ثابت کرنا چاہیے جس میں تمام افراد مثلث بلا تخصیص شامل ہوں، اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ گو ثبوت کے وقت مثلث کا جو تصور ہمارے سامنے ہے، وہ مثال کے لیے قائم الزاویہ اور مساوی الساقین ہے جس کے تمام ضلعوں کی لمبائی متعین ہے، تاہم ہکولتین ہے کہ یہ حکم چھوٹے بڑے اور ہر صنف کے مثلثوں کو حاوی ہے، اسکی وجہ یہ ہے کہ زاویہ کی قائمیت، اساقین کی برابری، یا اضلاع کی متعین لمبائی کو اثبات حکم میں مطلق دخل نہیں۔ یہ سچ ہے کہ جو شکل سامنے ہے اس میں یہ تمام تخصیصات موجود ہیں، لیکن ساتھ ہی ثبوت میں ان کا ذرا بھی ذکر نہیں، یہ کہیں نہیں کہا گیا ہے کہ مثلث کے تین زاویے دو قانون کے ایسے برابر ہیں کہ ان میں سے ایک زاویہ قائم ہو یا یہ کہ جن اضلاع سے یہ زاویہ بنتا ہے، انکی لمبائی برابر ہے، جس سے یہ اچھی طرح

واضح ہو جاتا ہے، کہ قائمہ کے بجائے زاویہ، خواہ حادہ ہو، یا منفرجہ، اور ضلع دو کی جگہ تینوں برابر ہوں، یہ حکم ہر حال میں صحیح اور ثابت رہے گا۔ اور اسی بنا پر ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ہمارا حکم جس کا اثبات مثلاً ایک جزئی قائم الزاویہ اور مساوی الساقین مثلث کے لیے کیا گیا ہے، وہ تمام اسرارِ مثلث کو محیط ہے، خواہ اُنکے زاویئے اور ضلع کیسے ہی کیوں نہ ہوں، نہ اس بنا پر کہ ہمارے ثبوت کا تعلق مثلث کے تصور مجرد سے ہے (یہاں اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ انسان ایک شکل پر محض مثلث ہونے کی حیثیت سے غور کر سکتا ہے) بغیر اس کے کہ ضلع، یا زاویہ کے جزئیات مخصوصہ پر توجہ کرے۔ اور اسی حد تک تجرید ممکن ہے لیکن اس سے کبھی نہیں ثابت ہو سکتا، کہ آدمی اپنے ذہن میں مثلث کا مجرد کلی اور متناقض تصور قائم کر سکتا ہے۔ اسی طرح ہم زید کو محض بحیثیت انسان یا حیوان لے سکتے ہیں، بے اس کے کہ انسان یا حیوان کا ایسا مطلق تصور قائم کریں، جو تمام سببِ خصوصیات سے معرا ہو۔

۷۔ مدرسی جو تجرید کے باوجود تھے، انکی لغزشوں اور نزاعوں کے اُن پیچ در پیچ الجھاؤں میں پڑنا، جن میں وہ اپنے اسی سلیہ ماہیات، و تصورات مجردہ کی بدولت مبتلا ہوئے، ہمارے لیے بے مقصد اور غیر ضروری ہے۔ ان مباحث کے متعلق، جو جھگڑا اور اختلافات برپا رہے، اور جو عالمِ اندھیان، چلین، اور اُن سے جو عظیم الشان منافع نوع انسان کو حاصل ہوئے، وہ آج اتنے بے نقاب ہو گئے ہیں، کہ اب زیادہ سے قرونِ وسطیٰ میں غافلوں کے مدارسِ علم و فلسفہ کام کرتے تھے۔ فلسفہ مدرسی یا مدرسیہ کا نام یہیں سے نکلا جو اپنے دینِ دینی میں، عمدتاً سبب کی پوری تاریخِ فلسفہ کو شامل ہے۔ مدرسی دور کے فلسفہ کے دو اہم قیاسی خصوصائص ہیں۔ نہایت آئینہ نشی، اور منطقی یا جدلی مباحث کا تسلط، جن کا غیر زیادہ تر منطقی مناظرات تھے۔ برعکس کا غالباً اسی جانب اشارہ ہے،

پروردہ درسی کی حاجت نہیں، نہایت خوب ہوتا کہ اس نظریہ تجرید کے سیدئات انھیں بزرگوں
 تک محدود رہتے، جو اس ہنر کے مدعیانہ علمبردار ہیں۔ جب ہم اُن مشتقوں اور عرق یزیوں
 پر خیال کرتے ہیں، جو صدیوں سے علوم کی ترقی اور استحکام کی راہ میں صرف ہو رہی ہیں،
 اور با این ہمہ ان کا بہت بڑا حصہ اب تک تاریکی، عدم یقین اور مناقشات کا آماجگاہ
 ہے، جکے کبھی اختتام کی امید نہیں۔ وہ مسائل تک جنکی نسبت خیال کیا جاتا ہے، کہ نہایت
 قطعی اور یقین دلائل سے ثابت ہیں، ایسے محالات سے بھرے ہیں، جو یکسر فہم انسانی کے
 متناقض ہیں، اور اس تمام کوڑہ میں چند ہی ذرات ایسے ملین گے، جو انسان کے لیے
 ایک بے مصیبت کھیل اور تفریح طبع سے زیادہ مفید ہوں۔ تو میں کہتا ہوں، کہ یہ تمام باتیں
 اس امر کی داعی ہیں، کہ ان بحثوں کو نفرت کے ایسے عین غار میں پھینکنا چاہیے، جہاں کبھی
 مطالعہ کی رسائی نہ ہو سکے، کیونکہ شاید اس طرح اُن غلط اصول کا سد باب ہو جائے، جو دنیا میں
 پھیل گئے ہیں، اور جن میں میرے نزدیک سب سے زیادہ وسیع التسلط یہ مجرور کلی تصورات ہیں۔
 ۱۸۔ اب میں اس پر غور کرتا ہوں، کہ اس عالمگیر خیال کا سرچشمہ کیا ہے، میرے نزدیک
 زبان ہی، اور یہ بھی قطعی ہے، کہ عقل سے کم دست شے ایسی مقبول عام رائے کا نشا
 نہیں ہو سکتی۔ اس دعویٰ کی صحت جب طرح اور دلائل سے روشن ہے، اُسی طرح مجردات
 کے قابل ترین حامیوں کے اس تصریحی اعتراف سے، کہ کلیات کی وضع محض تسمیہ
 کی غرض سے ہوتی ہے، جس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے، کہ اگر زبان یا گویائی کا وجود نہ ہوتا
 تو تجرید کا خیال تک نہ آتا (دیکھو فہم انسانی، کتاب ۳، باب ۶، بند ۳۹ وغیرہ)۔ لہذا حکم اس کی
 تحقیق کرنی چاہیے، کہ اسمایا الفاظ سے یہ غلطی کیونکر پیدا ہوئی۔ سب سے پہلی بات یہ اعتقاد ہے
 کہ ہر اکرم یا لفظ کا کوئی ایک ہی متعین اور بندھا ہوا مصداق ہوتا ہے، یا ہونا چاہیے، جس سے

لوگوں کا خیال از خود اس جانب مائل ہو جاتا ہے، کہ کلی اسماء کے لیے بھی ذہن میں ایسے مجرد اور تشخص تصورات موجود ہیں، جو براہ راست انکا واقعی مفہوم ہیں، اور یہ کہ انھیں تصورات مجردہ کی وساطت سے اسم کلی کسی فرد جزئی پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے، کہ کسی ایسے متعین اور تشخص مصداق کا وجود ہی نہیں، جو کسی اسم کلی کا مفہوم بن سکے، ہوتا صرف یہ ہے، کہ ہر کلی لفظ جزئیات کی ایک بڑی تعداد پر دلالت کرتا ہے۔ یہ دعویٰ ہمارے گذشتہ بیانات کا واضح نتیجہ ہے، اور اسکی تصدیق ہر شخص تھوڑے تفکر سے کر سکتا ہے۔ البتہ یہ اعتراض کیا جائے گا، کہ ہر وہ لفظ یا اسم جس میں تعین و تحدید ہے اسکا استعمال بھی لازمی طور سے کسی خاص مصداق کے لیے محدود ہونا چاہیے۔ مثلاً مثلث کی تعریف یہ کی جاتی ہے، کہ وہ ایک ایسی مساوی سطح ہے، جو تین مستقیم خطوں سے گھری ہو جس سے از خود اسکی دلالت ایک خاص تصور پر محدود ہو جاتی ہے۔ لیکن ہمارا جواب یہ ہے، کہ تعریف میں یہ کہیں نہیں کہا گیا ہے، کہ یہ سطح بڑی ہو یا چھوٹی، سیاہ ہو یا سفید، نہ یہ کہ اضلاع بڑے ہوں، یا چھوٹے، برابر ہوں، یا نابرابر، یا یہ کہ زاویے فلاں قسم کے ہوں، اور ان میں سے ہر ایک قید میں تنوع کی بہت بڑی گنجائش ہے، اس لیے لازماً لفظ مثلث کے لیے کوئی ایک ایسا متعین تصور نہیں ہو سکتا جو اسکے معنی کو محدود کر دے۔ کسی لفظ کی ایک ہی تعریف ہونا اور ایک ہی مصداق تصوری ہونا، دونوں مختلف اور جدا چیزیں ہیں جن میں سے پہلی ضروری اور دوسری مہمل اور ناقابل عمل ہے۔

۱۹۔ اس امر کی مزید توجیہ کے لیے کہ الفاظ سے تصورات مجردہ کا نظریہ کیونکر پیدا ہو گیا،

اس عام خیال کو پیش نظر رکھنا چاہیے، کہ زبان کا مقصد ہمارے ذہنی تصورات کے اہتمام و تفہم کے۔ و اور کچھ نہیں ہے، اور یہ کہ ہر با معنی لفظ کسی نہ کسی خاص تصور کے لیے بنا ہے

ایک طرف تو یہ ہے، دوسری طرف یہ بھی یقینی ہے، کہ بہت سے ایسے لفظ یا نام ہیں، جو بالکل بے معنی نہیں۔ تاہم وہ ہمیشہ جزئی تصورات پر دلالت نہیں کرتے، لہذا یہ حتمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ان کا مصداق تصورات مجردہ ہیں، اس امر سے کوئی شخص انکار نہ کرے گا، کہ غور و فکر کرنے والوں کے استعمال میں ہزاروں الفاظ ایسے ہیں، جن سے ہمیشہ کسی جزئی تصور کیا معنی سرے سے کسی شے کی جانب انتقال ذہن نہیں ہوتا۔ اور بہت تھوڑی وجہ سے یہ بھی منکشف ہو جائے گا، کہ خود ایسے با معنی الفاظ کے لیے، جنکی وضع خاص خاص تصورات کے لیے ہے، یہ ضرور نہیں، کہ جب وہ بولے جائیں تو ذہن میں وہ خاص تصورات بھی آجائیں۔ ہماری بول چال اور پڑھنے لکھنے میں بہت بڑا حصہ لفظوں کا صرف اس حیثیت سے استعمال ہوتا ہے، جس طرح الجبرہ میں حروف، جس میں گہر حروف سے ایک متعین عدد مقصود ہوتا ہے، لیکن صحت عمل کے لیے ہر قدم پر اس عدد کا پیش ذہن رہنا ضرور نہیں۔

۲۰۔ علاوہ ازیں زبان کا مخصوص مقصد نہا ایک دوسرے کے تصورات کا افہام

و تفہیم ہی نہیں ہے، جیسا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے، دوسرے مقاصد بھی ہیں، مثلاً کسی خاص جذبہ کا ابھارنا، کسی کام پر آمادہ کرنا، یا اس سے باز رکھنا، یا نفس میں کوئی اور خاص حالت پیدا کرنا۔ ان صورتوں میں پہلا مقصد محض تہی طور پر رہتا ہے، یا بعض اوقات جہاں یہ چیزیں بے اُس کے حامل ہو سکتی ہیں، سرے سے نظر انداز ہو جاتا ہے۔ اور یہ میرے نزدیک زبان کے معمولی استعمال میں قلیل الوقوع نہیں ہے۔ میں قارئین سے بتی ہوں کہ وہ اپنے ذہن پر غور کر کے بتائیں، کہ کیا سننے اور پڑھنے میں ایسا بار نہیں واقع ہوتا، کہ خوف، محبت، مہم و تحقیر وغیرہ کے جذبات، بعض خاص الفاظ کے سننے ہی، یا ان پر نظر پڑتے ہی پیدا ہو جاتے ہیں، بلا اس کے کہ کوئی تصور ذہن میں آوے، شروع میں البتہ ان الفاظ سے

ذہن میں پہلے وہ تصورات آتے ہونگے، جو ان جذبات کا موجب تھے، لیکن اگر میں غلطی
 نہیں کرتا، تو واقعہ یہ ہے، کہ جب ایک مرتبہ کوئی زبان مانوس ہو جاتی ہے، تو پھر اکثر محض
 آوازوں کا سننا، اور لفظوں پر نظر پڑنا، براہ راست ان جذبات کو پیدا کر دیتا ہے جو
 پہلے تصورات یا معانی کی وساطت سے پیدا ہوتے تھے، مثلاً کوئی شخص وعدہ کرے
 کہ تم کو ایک عمدہ شے دون گا، تو کیا اس سے ہمارے دل میں مسرت نہ چل ہوگی؟ گو
 یہ بالکل نہیں معلوم کہ یہ کیا چیز ہوگی۔ اسی طرح اگر خطرے کے لفظ سے دھمکایا جائے، تو کیا خوف
 نہ پیدا ہوگا، اگرچہ ہمارے ذہن میں کسی جزئی مصیبت کا خیال نہ آئے، اور نہ خطرہ کا مجرد
 تصور قائم ہو؟ اگر کوئی شخص اپنا ذرا سا تامل اُن باتوں پر اضافہ کرے جو پہلے مذکور
 ہو چکی ہیں، تو محکوم یقین ہے، کہ اس کو بدہمتیہ یہ نظر آئے گا کہ اکثر کلی نام محض زبان میں مروج
 ہو جانے کی وجہ سے استعمال کیے جاتے ہیں، بغیر اس کے کہ بولنے والا ان کو اپنے
 بعض خاص تصورات ذہنی کے علام قرار دے، جن کو وہ سننے والے کے ذہن میں
 پیدا کرنا چاہتا ہو۔ خود جزئی اسما تک ہمیشہ اس غرض سے نہیں استعمال ہوتے، کہ اپنے
 جزئی مدلولات کو ذہن کے سامنے کر دیں، مثلاً جب اسکول کا کوئی معلم کہتا ہے، کہ یہ اسطو
 کی رائے ہے، تو اُس کا مقصد یہ ہوتا ہے، کہ اس رائے کو ہم اُس عظمت اور خاموشی کے ساتھ
 قبول کر لیں، جو عادتہً اِس نام کے ساتھ لازم ہے، اور اُن ذہنوں میں جو اس فلسفہ کی سند
 کے آگے اپنے فیصلہ کو ترک کر دینے کے خوگر ہیں، یہ اثر اس قدر جلد پیدا ہو جاتا ہے، کہ
 بالکل نامکون ہو جاتا ہے، کہ اسطو کی شخصیت، تصانیف، یا شہرت کا تصور پیش قدمی کر سکے
 تو معلوم ہوا کہ بعض آدمیوں کے ذہن میں عادت نفس لفظ اسطو اور تعظیم و امتثال میں اس قدر
 قریب اور گہرا علاقہ پیدا کر دیتی ہے، اس قسم کی اور بھی بے شمار مثالیں دی جاسکتی ہیں،

لیکن مجھ کو ایسی چیزوں پر کیوں اصرار کرنا چاہیے، جبکہ ہر شخص کا ذاتی تجربہ کثرت فراہم کر سکتا ہے۔

۲۱۔ میں خیال کرتا ہوں، کہ تصورات مجردہ کا عدم امکان اچھی طرح ثابت اور واضح ہو چکا، اور ان کی تائید میں بہترین و کلاہ کی جانب سے جو کچھ کہا جاسکتا تھا اس پر بھی غور کر لیا گیا، ساتھ ہی یہ بتلانے کی بھی کوشش کی گئی ہے، کہ جن اغراض کے لیے تصورات مجردہ کا وجود ضروری خیال کیا جاتا ہے، ان کے لیے وہ بالکل مفید نہیں، اور سب آخرین اُس اصل منبع کا پتہ لگایا گیا ہے، جہاں سے یہ تصورات کلیہ اُبلتے ہیں، اور وہ زبان ہے۔ الفاظ کی اہمیت استعمال کا اس حیثیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا، کہ جو خزانہ علم ہر عہد اور ہر قوم کے محققین کی مشترکہ جانفشانیوں نے فراہم کیا ہے، وہ انھیں کی بدولت شخص واحد کی ملکیت بن جاتا ہے۔ لیکن علوم کے اکثر حصے الفاظ ہی کے سوء استعمال سے گنجلک اور تاریک بھی ہو گئے ہیں، چونکہ ذہن اور فہم پر الفاظ کا تسلط بہت زیادہ زبردست ہے اس لیے میں جن تصورات سے بحث کرنا چاہتا ہوں انکو بالکل برہنہ کر کے، غور کروں گا، اور اپنے اختیار بھران الفاظ کو ذہن سے دور رکھوں گا جو مدید اور سیم استعمال کیوجہ سے، ان تصورات میں شدت کے ساتھ منظم ہو گئے ہیں، اس طریق نظر و فکر سے حسب ذیل فوائد کی توقع ہے،

۲۲۔ سب سے اول یہ، کہ لفظی نزاعوں سے یقینی نجات مل جائے گی، جو خارجوں کی طرح حقیقی اور صحیح علوم کی نشوونما میں ہمیشہ ایک بڑی رکاوٹ رہی ہیں، دوسرے تصورات مجردہ کے باریک جال سے جس نے انسانی ذہن کو بُری طرح اُلجھا رکھا ہے، راہی حاصل ہو جائیگی۔ جس قدر کسی شخص کی عقل دقیقہ رس اور تجسس ہوتی ہے، اُسی قدر جلد اور آسانی سے وہ اس پھندے میں پھنس جاتا ہے۔ تیسرا فائدہ یہ ہے، کہ جب تک میں اپنی فکر کو لفظوں سے الگ کر کے خالص تصورات پر متوجہ رکھ سکوں گا، تو میں نہیں سمجھتا، کہ آسانی سے غلطی میں

بتلا ہوں گا جن چیزوں سے بحث کرنا ہے، وہ نہایت صحیح اور واضح طور پر پیش نظر ہیں، میں دورانِ فکر و تامل میں یہ دھوکا نہیں کھا سکتا، کہ کسی ناموجود تصور کو موجود سمجھ لوں، میرے لیے یہ ممکن نہیں کہ خود اپنے تصورات میں بعض کو یکساں اور بعض کو مختلف خیال کر بیٹھوں، جو فی نفسہ ایسے نہیں ہیں، میرے تصورات میں باہم جو یکسانیت یا اختلاف ہے، اُس کے امتیاز کے لیے، اور یہ معلوم کرنے کے لیے، کہ کون تصورات کسی مرکب تصور میں شامل ہیں، اور کون سے نہیں، سب ضروری یہ ہے، کہ خود اپنے ذہن میں جو کچھ گذرنا ہے، اُس پر کامل توجہ ہے۔

۲۳۔ لیکن ان فوائد کے حصول کے لیے، مقدمہ شے یہ ہے، کہ فریب الفاظ سے کامل خلاصی حاصل ہو، جس کے وعدہ کی میں خود یہ شکل جرات کر سکتا ہوں، ایسے قدیم، دراز، اور مضبوط رشتہ اتحاد کو توڑنا، جیسا کہ الفاظ اور تصورات کے مابین ہے، نہایت دشوار ہے۔ یہ دشواری عقیدہ تجرید نے اور بھی بڑھا دی ہے، کیونکہ جب تک یہ خیال قائم ہے، کہ تصورات الفاظ سے منفک نہیں اس وقت تک کچھ عجب نہیں، کہ لوگ تصورات کی جگہ الفاظ سے کام لیں، کیونکہ تصور مجرد، جو اپنی جگہ پر خود ہی ناقابلِ تحلیل تھا، اس کو لفظ سے جدا کر کے ذہن میں رکھنا تو بالکل ہی ناممکن العمل ہے۔

میرے نزدیک یہی خاص سبب ہے کہ جن لوگوں نے دوسروں کو نہایت زور سے تاکید کی، کہ سوچنے کے وقت اپنے تصورات کو لفظوں سے بالکل الگ رکھیں، وہ خود اس میں ناکام رہے ہیں، اس آخر زمانہ میں بہتوں کو، اُن بے سرو پا خیالات اور بے معنی منازعات کا احساس ہوا ہے، جو الفاظ کے محض سجا استعمال سے پیدا ہوئے ہیں۔ اور ان خرابیوں کے علاج کے لیے اُن کی یہ ہدایت بالکل بجا ہے، کہ ہر کوئی اپنی تمام تر توجہ تصورات پر رکھنا چاہئے

اور ان پر دلالت کرنے والے الفاظ سے بالکل قطع نظر ہونا چاہیے، اور ان کے لیے ان کی یہ نصیحت کیسی ہی قیمتی کیوں نہ ہو، لیکن وہ خود اُس وقت تک اس کا واجبی لحاظ نہ رکھ سکے، جب تک وہ یہ سمجھتے رہے، کہ الفاظ کے استعمال کی اولین غرض صرف تصورات پر دلالت ہے، اور یہ کہ ہر کلی اسم کا مفہوم قریب ایک متین تصور مجرور ہے۔

۲۴۔ لیکن انکو غلط سمجھ کر ایک شخص زیادہ آسانی کے ساتھ الفاظ کے تسلط کو زائل کر سکتا ہے، کیونکہ جو شخص جانتا ہے، کہ جزئی تصورات کے سوا، کسی اور قسم کے تصورات ذہن میں موجود ہی نہیں وہ کسی اسم کلی کے تصور مجرور کی جستجو اور ادراک کے پیچھے اپنے کو پریشان نہ کرے گا، اور جو شخص واقف ہے کہ اسما کے لیے ہمیشہ تصورات ذہنی کا ہونا ضروری نہیں، وہ جہاں کوئی تصور نہیں ہے وہاں اسکی تلاش کی محنت سے اپنے کو محفوظ رکھے گا، انھیں وجوہ سے یہ خواہش تھی کہ ہر آدمی اس بارہ میں انتہائی کوشش کرے کہ زیر بحث تصورات ذہن کے سامنے نہایت واضح اور روشن طور پر موجود ہوں، اور اُن کو نقطوں کے اُس تغلب اور لباس سے آزاد و برہنہ رکھے، جو اس درجہ توجہ کو منقسم اور فیصلہ کو اندھا کر دیتے ہیں۔ اسما کو آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھنا محض عبث ہے، اشتاء ارض کے اندر گھسنا بالکل بے سود ہے، بڑے بڑے مصنفین کی کتابوں کا مطالعہ اور عہد قدیم کے تاریک نقوش پاکی تفتیش کیسے بیان کاری ہے، ہم کو صرف اسکی ضرورت ہے، کہ الفاظ کے نقاب کو الٹ کر حقیقی علم کے شجرہ طیبہ کے جمال سے آنکھیں روشن کریں جسکے پھل شیریں اور ہمارے دست رس کے اندر ہیں۔

۲۵۔ جب تک ہم علم کے مبادی اولیہ کو الفاظ کے الجھاؤ اور تشویش سے پاک نہ کریں اُس وقت تک، ان پر استدلال کی جتنی بے شمار عمارتیں اُٹھائی جائیں گی، وہ سب بے مصرف ہوں گی، ہم نتائج پر نتائج کا ردہ رکھتے جائیں گے، اور عقل ذرہ بھر بھی بلند

نہ ہوگی، جب قدر آگے بڑھتے جائیں گے، اُسی قدر ہماری گمراہی ناقابل علاج ہوتی جائے گی اور دشواریوں اور خطائوں میں زیادہ پھنستے جائیں گے، لہذا جو شخص بھی اگلے اوراق کو پڑھنے کا ارادہ رکھتا ہے، اُس سے التجا ہے کہ میرے لفظوں کو خود اپنی فکر کا صرف ایک ذریعہ قرار دے گا، اور پڑھنے میں وہی سلسلہ خیالات اپنے ذہن میں قائم کرنے کی سعی کرے گا، جو میں لکھتے وقت رکھتا ہوں، اس طریقہ سے، جو کچھ میں کہتا ہوں، اُس کے صواب و خطا کا انکشاف آسان ہوگا۔ وہ فریب الفاظ کے تمام خطرات سے دور رہے گا، اور میں نہیں سمجھتا، کہ جب وہ خود اپنے تصورات پر برہنہ اور اصلی روپ میں غور و فکر کرے گا، تو کیونکر ضلالت میں مبتلا ہو سکے گا۔



مبادی علم انسانی

۱۔ اگر کوئی شخص معلومات انسانی کی جانچ کرے، تو اس کو صاف نظر آئے گا، کہ وہ یا تو ایسے تصورات ہیں، جو فی الواقع آلات حس پر مرسم اور نقش ہوتے ہیں، یا تو خود اپنے نفس کے جذبات و افعال پر توجہ کرنے سے انکا ادراک ہوتا ہے، یا پھر حافظہ اور تخیل کی مدد سے، انہی دو صنفوں کی باہمی ترکیب و تحلیل یا بعینہ اعادہ سے بنتے ہیں۔ آنکھ سے ہمو روشنی، رنگ اور انکے مختلف انواع و مدایج کے تصورات حاصل ہوتے ہیں۔ چھونے سے سختی، نرمی، سردی، گرمی، حرکت، مدافعت اور انکی کیفیت کا پتہ چلتا ہے۔ سونگھنے سے بو کا اور چکھنے سے ذائقہ کا علم ہوتا ہے۔ سننے سے، لہجوں اور ترکیبوں کے اختلافات سمیت ہمارے ذہن تک آوازیں پہنچتی ہیں۔ اور چونکہ ان تصورات میں سے کئی کئی کا ایک دوسرے کے ساتھ علم ہوتا ہے، اس لیے ان کا ایک ہی نام پڑ جاتا ہے، اور پھر ایک ہی شے سمجھے جانے لگتے ہیں۔ مثلاً ایک خاص رنگ، مزہ، بو، اور شکل و صورت کا جب ہمیشہ یکجا علم ہوتا ہے، تو وہ سب مل کر ایک چیز شمار ہونے لگتے ہیں، جس کا نام سیب رکھ لیا جاتا ہے۔ اسی طرح تصورات کے اور مجموعوں میں سے کسی کا نام پھر ہو جاتا ہے، کسی کا درخت کسی کا کتاب، کسی کا کچھ کسی کا کچھ۔ پھر یہ چیزیں خوشگوار یا ناگوار ہونے کی حیثیت سے رغبت، نفرت، خوشی، رنج وغیرہ کے جذبات پیدا کرتی ہیں۔

۲۔ لیکن تصورات یا معلومات کے ان بے شمار اسنان سے علاوہ ایک اور شے ہے، جو ان کا علم یا ادراک کرتی ہے، اور ان پر ارادہ، تخیل، حفظ وغیرہ کے مختلف تصرفات کرتی ہے۔ یہی مرکب و متصرف ہوتی ہے، جس کو ہم ذہن، نفس، روح یا انا کہتے ہیں۔ ان لفظوں سے ہم اپنے کسی تصور کو مراد نہیں لیتے، بلکہ ایک ایسی چیز جو ان تصورات سے بالکل مختلف ہے، جس میں یہ موجود ہیں، اور جو ان کا ادراک کرتی ہے۔ کیونکہ کسی تصور کے وجود کے معنی یہ ہیں کہ اس کا ادراک ہو۔

۳۔ اتنا تو ہر شخص تسلیم کرے گا، کہ ہمارے خیالات، جذبات، اور تخیل کے آفریدہ تصورات کا وجود ذہن سے باہر نہیں ہے۔ اور میرے نزدیک تو یہ بھی بالکل عیان ہے، کہ مختلف قسم کے احساسات، یعنی وہ تصورات، جو جو اس پر مرتب ہوتے ہیں، خواہ وہ کتنے ہی خلط و ملط اور باہم گتھے ہوئے کیون نہ ہوں (یعنی چاہے جس طرح کے محسوسات سے مرکب ہوں) وہ بھی اس ذہن سے الگ نہیں موجود ہو سکتے، جو ان کا ادراک کرتا ہے۔ میرے خیال میں اگر کوئی شخص ذرا سوچے، کہ لفظ وجود کا اطلاق، جب محسوس چیزوں پر ہوتا ہے، تو کیا معنی ہوتے ہیں، تو اس کو حقیقت بالاکا بدیہی علم حاصل ہو جائے گا۔ مثلاً جس میز پر میں لکھ رہا ہوں، اُسکی نسبت کہتا ہوں کہ موجود ہے، یعنی یہ کہ اسکو دیکھ رہا ہوں اور محسوس کر رہا ہوں، اور اگر میں اپنے مطالعہ کے کمرہ سے باہر ہوتا، جب بھی یہ کہتا کہ وہ موجود ہے، جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اگر میں اپنے مطالعہ کے کمرہ میں ہوں، تو اس کا احساس ہو سکتا ہے، یا یہ کہ دوسرا ذہن اس وقت بھی اس کو واقف محسوس کر رہا ہے۔ اسی طرح جب ہم کہتے ہیں، کہ فلان جگہ بڑھتی، تو کیا معنی ہوتے ہیں، کہ محسوس ہوئی تھی، یا کہتے ہیں، کہ آواز تھی، تو کیا معنی کہ سنی گئی تھی۔ میں اس قسم کی تعبیرات سے جو کچھ سمجھ سکتا ہوں، وہ بس اسی قدر ہے۔ باقی احساس و

ادراک سے ماورائے ذہن چیزوں کے مستقل اور قائم بالذات وجود کا جو دعویٰ کیا جاتا ہے، وہ میرے لیے قطعاً ناقابل فہم ہے۔ چیزوں کا ادراک ہی اُنکا وجود ہے۔ یہ کسی طرح ممکن نہیں، کہ ان کا وجود ان ذہنوں سے باہر ہو، جو ان کا ادراک کرتے ہیں۔

۴۔ دراصل یہ ایک عجیب خیال ہے، جو لوگوں میں پھیل گیا ہے، کہ مکان، پہاڑ، دریا یا ایک لفظ میں یوں کہو کہ تمام محسوسات، نفس ادراک ذہنی سے علاوہ، ایک حقیقی اور واقعی وجود رکھتے ہیں۔ خواہ کیسے ہی دربر دست اذعان و یقین کے ساتھ یہ خیال دنیا میں مسلم ہو، لیکن اگر میں غلطی نہیں کرتا، تو جو شخص بھی اس کو سوٹی پر رکھے گا، اس کو معلوم ہو جائیگا کہ یہ ایک کھلا ہوا تناقض ہے۔ کیونکہ اوپر جن چیزوں کا ذکر کیا گیا انکی حقیقت اس سے زیادہ کیا ہے، کہ جو اس سے ہم ان کا ادراک کرتے ہیں؟ اوپر جن چیزوں کا ہم جو اس سے ادراک کرتے ہیں، وہ خود ہمارے ہی تصورات و احساسات کے سوا اور کیا ہیں؟ اور کیا یہ صریحاً بعید از فہم نہیں ہے، کہ کوئی ایک احساس یا چند احساسات کا مجموعہ بغیر ادراک کیے ہوئے موجود ہو؟

۵۔ اس عقائد کی اگر ہم پوری پوری جہان بین کرین، تو معلوم ہوگا، کہ اسکی تہ میں وہی تصورات مجروحہ کا نظریہ پنہا ہے۔ کیونکہ اس سے زیادہ نازک اور لطیف تر تجرید کی اور کیا صورت ہو سکتی ہے، کہ محسوسات کے وجود کو نفس انکی محسوسیت سے جدا کر کے یہ تصور کیا جائے، کہ وہ بلا محسوس ہوئے موجود ہیں؟ روشنی اور رنگ، امتداد، اور شکل، سردی اور گرمی، غرض تمام وہ چیزیں، جنکو ہم کسی نہ کسی طرح محسوس کرتے ہیں، وہ بہتر مختلف قسم کے احساسات، تصورات یا انساںات ذہنی کے اور کیا ہیں؟ کیا عالم تخیل میں بھی انکا نفس احساس یا ادراک سے الگ کرنا ممکن ہے؟ میرے لیے تو یہ اتنا ہی دشوار ہے، جتنا کسی شے کو خود اسکی ذات سے

الگ کرنا۔ بے شک ایسی چیزوں کا اپنے ذہن میں ایک دوسرے سے جداگانہ یا منفصل تصور کر سکتا ہوں، جبکہ حواس سے کبھی الگ الگ علم نہیں ہوا ہے۔ مثلاً، میں ایک آدمی کے دھڑکا بغیر اعضا کے تصور کر سکتا ہوں، یا گلاب کی خوشبو کا بغیر گلاب کے۔ اور اس قسم کی تجرید کا میں منکر نہیں، بشرطیکہ اس کو صحیح معنی میں تجرید کہا جاسکے، جس کی وسعت صرف اتنی ہے کہ جن چیزوں کا واقعاً انفرادی وجود یا احساس ناممکن نہیں ہے، اُن کا انفراداً تصور بھی کیا جاسکتا ہے۔ لیکن میرے تخیل یا تصور کی قوت اُن چیزوں سے آگے نہیں جاسکتی، جبکہ فی الواقع وجود یا احساس ممکن ہے۔ لہذا جس طرح میرے لیے کسی شے کا دیکھنا، یا محسوس کرنا، بغیر اس کے واقعی احساس کے ناممکن ہے اسی طرح ذہن میں کسی محسوس چیز کا نفس اور ادراک و احساس سے علیحدہ کر کے تصور کرنا بھی ناممکن ہے (حقیقت یہ ہے کہ کسی شے کا وجود اور اس کا احساس دونوں ایک ہی ہیں، اس لیے ایک دوسرے سے مجرور نہیں کئے جاسکتے)۔

۶۔ بعض حقائق اس قدر عیان اور قریب الفہم ہوتے ہیں کہ ان کے انکشاف کے لیے آدمی کو بس ذرا آنکھیں کھولنے کی ضرورت ہے، میرے نزدیک اسی صنف میں یہ اہم حقیقت بھی داخل ہے کہ تمام ارضی اور سماوی کائنات میں کسی چیز کا ذہن باہر کوئی موجود نہیں یعنی یہ کہ اُنکی اتنی محض انکا محسوس یا معلوم ہونا ہی ہے، جس سے لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ جب تک مجھ کو اُنکا ادراک نہ ہو، یا یہ کہ ایسی اور مخلوق روح کے ذہن میں موجود نہ ہوں، اُسوقت تک یا تو اُن کا سرے سے کوئی وجود نہیں ہوتا، یا پھر کسی غیر فانی روح کے ذہن میں موجود ہوتی ہیں۔ کیونکہ ذہن سے جدا کر کے کسی ایک ذرہ کائنات کی جانب بھی وجود کا انتساب کیسے ناقابل فہم اور تجرید کی حائقون سے لبریز ہے۔ اس بارہ میں پورا اوزان و اطمینان حاصل

کرنے کے لیے، اس کتاب کے پڑھنے والے کو صرف اسکی ضرورت ہو کہ ذرا سوچے اور خود اپنے ذہن میں کسی شے کی ہستی کو نفس اسکی محمیت سے منفصل کرنے کی کوشش کرے (جس میں یقیناً اس کو ناکامی ہوگی۔ مترجم)

۷۔ مذکورہ بالا بیانات سے یہ بالکل صاف ہے کہ روح یا ادراک کر نیوالی ہستی کے سوا کوئی اور شے قائم بالذات نہیں ہے، لیکن اس مسئلہ کی پوری وضاحت و اثبات کے لیے، اس کو ملحوظ رکھو کہ رنگ، حرکت، بو، ذائقہ وغیرہ، یعنی وہ تصورات جن کا عواس سے ادراک ہوتا ہے، انھیں کو محسوسات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اب یہ ماننا کہ کسی تصور کا کسی ایسی چیز میں وجود ہے، جو ادراک کی صلاحیت نہیں رکھتی، ایک کھلا ہوا تناقض ہے، کیونکہ کسی تصور کا وجود ہی تو بعینہ ادراک ہے، لہذا جس چیز میں رنگ، شکل وغیرہ کا وجود ہے، اُس کو ان کا ادراک بھی ہونا چاہیے۔ پس یہ بالکل صاف ہے کہ ان تصورات کا محل کوئی بے ذہن قائم بالذات جو ہر نہیں ہو سکتا۔

۸۔ لیکن تم یہ کہہ سکتے ہو کہ گو خود تصورات بغیر ذہن کے نہیں پائے جاتے تاہم ایسی چیزوں کے ماننے میں کیا قباحت ہے، جو ان تصورات کے مثل ہوں، اور یہ تصورات انکی نقل اور شبیہ ہوں، اور یہ چیزیں نفس سے باہر بے ذہن مادہ میں موجود ہوں، نیز اجواب یہ ہے کہ ایک تصور تصور ہی کے مثل ہو سکتا ہے۔ کوئی رنگ یا شکل کسی دوسرے رنگ یا شکل کے علاوہ کسی اور چیز سے مشابہ نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم ذرا زیادہ غور سے خود اپنے ذہن کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ سوائے اپنے تصورات کے مابین کسی اور شے میں مشابہت کا تصور ہمارے لیے ناممکن ہے۔ ایک دوسرا سوال یہ ہے کہ جن چیزوں کو حقیقی اور خارجی خیال کیا جاتا ہے، اور ہمارے تصورات انکی تصویر اور عکس بناے جاتے ہیں، آیا ان کا خود علم

وادراک ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اگر ہو سکتا ہے، تو وہ بھی ادراک ہیں، اور ہمارا مدعا حاصل ہے۔
 لیکن اگر تم کہتے ہو، کہ نہیں ان کا خود کا ادراک نہیں ہو سکتا، تو میں بہ التجا پوچھتا ہوں، کہ
 کیا اسکے کچھ بھی معنی ہیں، کہ رنگ ایک ایسی شے سے مشابہ ہے، جو دیکھی نہیں جاسکتی، یا
 سخت و نرم ایک ایسی شے کے مانند ہے، جو چھو لی نہیں جاسکتی، و علیٰ ہذا دوسرے محسوسات۔
 ۹۔ بعض لوگ ذاتی اور عرضی صفات کی ایک تفریق قائم کرتے ہیں۔ اول الذکر
 سے، امتداد، شکل، حرکت، سکون، اصلا بت یا ناقابل نفوذیت، اور عدد و مراد لیتے ہیں ثانی الذکر
 میں باقی تمام دوسرے صفات محسوسہ کو داخل کرتے ہیں، مثلاً رنگ، آواز، ذائقہ وغیرہ،
 ان موخر الذکر صفات کے تصورات کی نسبت وہ اعتراف کرتے ہیں، کہ یہ کسی ایسی چیز
 کی شبیہ نہیں ہیں، جو ذہن سے باہر موجود، یا غیر محسوس ہو، لیکن صفات ذاتی کے تصورات
 کے تعلق ان کا دعویٰ ہے، کہ وہ ان چیزوں کا نمونہ یا تمثال ہیں جو ذہن سے باہر ایک
 بے ذہن چیز میں جس کو مادہ کہتے ہیں، موجود ہیں۔ لہذا مادہ کا مفہوم یہ ہے، کہ وہ ایک
 بے حرکت، بے حس۔ جو ہر ہے جس میں، امتداد، شکل، اور حرکت فی الواقع جاگزیں ہیں۔
 لیکن ابھی جو کچھ کہا جا چکا ہے اس سے یہ بالکل عیان ہے، کہ امتداد، شکل، اور حرکت محض
 ذہنی تصورات ہیں، اور یہ کہ، ایک تصور صرف دوسرے تصور ہی کے مثل ہو سکتا ہے، اور
 اس لیے لازماً وہ خود کسی غیر مدبرک جوہر میں پائے جاسکتے ہیں، نہ انکی اصل۔ لہذا یہ صاف
 ہے، کہ مادہ یا جوہر ہی کے مفہوم ہی میں تناقض شامل ہے۔

۱۰۔ جو لوگ اس کے مدعی ہیں کہ شکل، حرکت، اور دوسرے ذاتی یا اصلی صفات ذہن
 سے باہر بے ذہن اشیاء میں موجود ہیں، وہ ساتھ ہی اس کے معترف ہیں، کہ رنگ، آواز،

لے خصوصیت کے ساتھ لاک کی جانب اشارہ ہے۔

سردی، گرمی وغیرہ صفات عرضیہ محض احساسات ہیں، جنکا وجود صرف ذہن میں ہے اور جو مادہ کے چھوٹے چھوٹے ذرات کی مختلف بناوٹ، حرکت اور حجم سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کو وہ ایک ایسی غیر مشتبہ حقیقت یقین کرتے ہیں، جو بلا استثناء ثابت کیجا سکتی ہو اب اگر یہ قطعی ہو، کہ صفات اصلیہ، صفات حسیہ میں اس طرح ضم ہیں، کہ ان کا انفصال ناممکن ہے اور ذہن تک میں ان سے الگ نہیں کئے جاسکتے، تو یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے، کہ اُنکا وجود بھی صرف ذہنی ہی ہے۔ لیکن میں چاہتا ہوں، کہ کوئی شخص غور اور کوشش کر کے بتلاے، کہ کیا وہ کسی طرح کی بھی تحرید ذہنی کی مدد سے کسی جسم کے محض امتداد اور حرکت کا تمام دوسرے حسی صفات سے جدا کر کے تصور کر سکتا ہے۔ اپنے بارے میں تو مجھ کو علانیہ نظر آتا ہے، کہ میری قوت سے یہ بالکل باہر ہے، کہ کسی ایسے امتداد و متحرک جسم کا تصور قائم کر سکوں، کہ جس میں ایک نہ ایک رنگ، یا کوئی نہ کوئی اور صفت حسی، جسکے تعلق اعتراف کیا جاتا ہے، کہ محض ذہنی ہے، شامل نہ ہو۔ مختصر یہ ہے، کہ تمام دوسرے صفات سے مجرد کر کے محض امتداد شکل اور حرکت کا تصور نہیں ہو سکتا۔ لہذا جہان دوسرے حسی صفات کا وجود ہے، وہیں انکو بھی ہونا چاہیے، یعنی صرف ذہن میں۔

۱۱۔ پھر یہ بھی سلم ہے، کہ صغیر و کبر سرعت و بطو کا وجود بھی ذہن سے باہر کمین نہیں، کیونکہ یہ چیزیں محض اضافی ہیں، اور آلات حس کی ساخت، اور نوعیت کے اختلاف سے بدلتی رہتی ہیں۔ لہذا جو امتداد ذہن سے باہر موجود ہے، وہ نہ بڑا ہے، نہ چھوٹا، اسی طرح حرکت نہ تیز ہے، نہ سست، جو دوسرے لفظوں میں یہ کہنا ہے، کہ امتداد و حرکت سرے سے کوئی چیز ہی نہیں۔ مگر تم یہ کہو گے، کہ نہیں وہ مطلق امتداد اور مطلق حرکت کے مرتبہ میں موجود ہیں۔ بس اسی جواب سے چھو یہ پوری طرح معلوم ہو جاتا ہے، کہ ذہن سے باہر

متداور متحرک اجسام کے وجود کا اعتقاد کس درجہ تصورات مجردہ کے عجیب و غریب نظریہ پر مبنی ہے۔ اس موقع پر مین اتنا کہ بغیر نہیں رہ سکتا، کہ مادہ کی یہ مبہم اور غیر مشخص تعبیر، مین فلاسفہ حلال اپنے غلط اصول کے باعث مبتلا ہوئے مین، وہ پُرانے زمانہ کے عقیدہ ہیولی سے کس قدر مشابہ ہے، جو اسطور اور اس کے متبعین کے ہاں ملتا ہے، اور جس کی ہم اتنی ہنسی اڑاتے مین۔ صلابت کا تصور بھی بے امتداد کے نہیں ہو سکتا۔ اور چونکہ یہ ثابت کیا جا چکا ہے، کہ امتداد کسی بے ذہن جوہر مین نہیں پایا جاسکتا، لہذا صلابت پر بھی یہی صادق آنا چاہیے۔

۱۲۔ باقی را عدد، تو وہ تو دوسرے صفات کا خارجی وجود مان لینے پر بھی سراپا ذہن ہی کی پیداوار ہے، جس کا روشن ثبوت یہ ہے، کہ ایک ہی شی ذہن کے مختلف اعتبارات نظر سے مختلف اعداد کا مصداق بن جاتی ہے، مثلاً ایک ہی امتداد اگر گزرت اور انج کے مختلف حیثیات ذہنی کی بنا پر بہ وقت واحد ایک بھی ہے، تین بھی، اور چھتیس بھی۔ عدد کا اضافی اور ذہن پر مبنی ہونا اس قدر واضح ہے، کہ یہ نہایت عجیب معلوم ہوتا ہے، کہ کوئی شخص ذہن سے باہر اس کا مستقل وجود کیونکر قبول کرتا ہو۔ ہم ایک کتاب ایک صفحہ، ایک سطر وغیرہ، بولتے مین، جن مین گو بعض اکائیان، دوسری متعدد اکائیوں کو شامل ہیں، لیکن بحیثیت اکائی کے سب برابر مین۔ اور ہر مثال مین یہ بالکل ظاہر ہو کہ اکائی کا تعلق تصورات کے ایک خاص مجموعہ سے ہے، جس کو ذہن نے کیف نام تفق کیجا کر دیا ہے۔

۱۳۔ مثلاً ایک کتاب مین صفحات کی بہت سی اکائیان شامل ہیں اسی طرح ایک صفحہ مین سطروں کی بہت سی اکائیان داخل ہیں۔ مین بلا کسی لازمی علامت کے۔

۱۳۔ میں جانتا ہوں، کہ بعض لوگ اس کے معنی ہیں، کہ اکائی ایک بسیط اور غیر مرکب تصور ہے، جو باقی تمام تصورات ذہنی کے ساتھ ساتھ رہتا ہے۔ اپنے ذہن میں تو میں اس قسم کا کوئی تصور نہیں پاتا، جو لفظ اکائی کا مصداق بن سکے، اور اگر کوئی ہوتا، تو اس کے علم سے محروم نہ رہتا، بلکہ برخلاف اس کے وہ میرے ذہن کے لیے سب سے زیادہ مانوس ہوتا۔ کیونکہ یہ کہا جاتا ہے، کہ وہ ہر قسم کے تصورات کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے، اور ہر طرح کے حس و فکر کے ساتھ اس کا ادراک ہوتا ہے۔ پس ماہصل یہ نکلا کہ، یہ بھی ایک تصور مجرب ہے۔

۱۴۔ اتنا اور اضافہ کروں گا، کہ جس طرح بعض صفات حیہ کی نسبت فلاسفہ حال یہ ثابت کرتے ہیں، کہ ما و ہ میں یا ذہن سے باہر ان کا کوئی وجود نہیں، بعینہ اُسی طرح یہ دعویٰ باقی اور صفات حیہ کے لیے بھی ثابت کیا جاسکتا ہے، خواہ وہ کسی قسم کے ہوں مثلاً یہ کہا جاتا ہے، کہ سردی اور گرمی محض ذہنی کیفیات ہیں، نہ کہ ایسے موجودات خارجی کی شبیہ، جو ذہن سے الگ جو اہر جسمیہ میں موجود اور ان کیفیات کا موجب ہیں، کیونکہ ایک ہی جسم جو ایک آدمی کو سرد محسوس ہوتا ہے، دوسرے کو گرم معلوم ہوتا ہے، المذاہب ہم اسی اصول پر یہ کیوں نہ استدلال کریں، کہ شکل اور امتداد بھی ایسے صفات کی شبیہ یا عکس نہیں ہیں، جو کسی خارجی ما و ہ میں پائے جاتے ہیں، کیونکہ ایک ہی آنکھ کو مختلف مقامات سے، یا مختلف ساخت کی آنکھوں کو ایک جگہ سے، وہ متفاوت نظر آتے ہیں اور اسی لیے وہ ذہن سے باہر کی کسی متین اور قائم بالذات شے کی مثال نہیں ہو سکتے۔ اس کے علاوہ یہ بھی ثابت ہو چکا ہے، کہ ٹھنڈی دراصل کسی میٹھی چیز میں نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وہی چیز بلا کسی تیز کے بخار یا کسی اور نقص ذائقہ کی حالت میں کڑوی ہو جاتی ہے۔

کیا اسی طرح یہ بھی ایک معقول بات نہیں ہے، کہ حرکات کا وجود بھی ذہن سے باہر نہیں، کیونکہ یہ تسلیم کیا جاتا ہے، کہ جس نسبت سے تصورات کا توار دو تعاقب ذہن میں تیز ہوگا اسی نسبت سے حرکت بھی معلوم ہوگی، بے اس کے، کہ خارجی عمل حرکت میں ذرا بھی تبدیلی واقع ہو۔

۱۵۔ خلاصہ یہ ہے، کہ جو شخص اُن دلائل پر غور کرے گا، جنکی نسبت خیال کیا جاتا ہے، کہ وہ اس امر کو پوری وضاحت کے ساتھ ثابت کر دیتے ہیں، کہ رنگ اور مزہ کا وجود محض ذہنی ہے، تو اُس پر متکشف ہو جائیگا، کہ بعینہ یہی دلائل مادی قوت کے ساتھ ہی دعویٰ کو امتداد شکل، اور حرکت کے لیے ثابت کرنے میں بھی استعمال ہو سکتے ہیں۔ گویا اتنا اعتراف کرنا چاہیے کہ یہ طریق استدلال جس قدر اس امر کو ثابت کرتا ہے، کہ ہم حس کے ذریعہ سے یہ نہیں پہنچ سکتے، کہ کسی شے کا اصلی امتداد یا رنگ کیا ہے، اُس قدر یہ نہیں ثابت کرتا، کہ امتداد یا رنگ کا وجود کسی خارج از ذہن شے میں نہیں ہے۔ مگر سابق الذکر دلائل اسکو بین طور پر ناممکن ثابت کر چکے ہیں، کہ رنگ، امتداد یا کوئی اور محسوس صفت ذہن سے باہر کسی بے ذہن محل میں موجود ہو، یا صاف صاف یوں کہنا چاہیے کہ سرے سے کوئی ایسی چیز ہے، جس کو موجود خارجی کہا جاسکے۔

۱۶۔ لیکن با این ہمہ ہم کو سلم اور مقبول عام خیال کی ذرا اور جانچ کرنی چاہیے۔ کہ یہ جانا کہ امتداد، مادہ کا ایک عرض ہے، اور مادہ وہ محل ہے، جس کے ساتھ یہ عرض قائم ہو۔ اب میں چاہتا ہوں، کہ تم تشریح کر کے بتلاؤ، کہ امتداد کے قائم بالماذہ ہونے کے معنی کیا ہیں۔ تم کہو گے، کہ چونکہ ہم مادہ کا کوئی تصور نہیں رکھتے، اس لیے اس تشریح سے عاجز ہیں۔ میرا جواب یہ ہے، کہ اگرچہ تم حقیقی مادہ کا تصور نہیں رکھتے، لیکن اگر تم اس لفظ کے

کچھ بھی معنی سمجھتے ہو، تو کم از کم تمہارے ذہن میں اس کا ایک اضافی تصور ضرور ہونا چاہیے۔

اور گو تم کو یہ نہ معلوم ہو، کہ مادہ کی حقیقت کیا ہے، تاہم یہ ماننا پڑے گا، کہ اتنا ضرور معلوم ہونا چاہیے، کہ اس کا اعراض کے ساتھ تعلق کیا ہے اور ان کے قیام بالماادہ کے کیا معنی ہیں۔

یہ ظاہر ہے، کہ یہاں 'قیام' کا معمولی یا لفظی مفہوم نہیں لیا جاسکتا جسکی رو سے مثلاً ہم یہ کہتے ہیں، کہ عمارت ستون پر قائم ہے۔ لہذا سوال یہ ہے، کہ اب اس کا مفہوم کیا لینا چاہئے۔

۱۔ بڑے سے بڑے دقیق النظر فلاسفہ نے جو ہر مادی کے جو کچھ معنی بیان کیے ہیں،

اگر ہم انکی تحقیق کریں تو سب کے سب اس امر کے مترتف نکلیں گے کہ وہ ان اصوات

سے، بجز ایک وجود کلی کے جس میں محل اعراض ہونے کا مفہوم شامل ہے اور کچھ نہیں سمجھتے

وجود کا تصور کلی جگو تمام تصورات مجردہ سے زیادہ مجرد اور ناقابل فہم معلوم ہوتا ہے۔ اور

اس کے محل اعراض ہونے کے، جیسا کہ میں ابھی کہہ آیا ہوں، معمولی لفظی معنی تو لیے نہیں

جاسکتے، لہذا الاحوالہ کوئی اور مفہوم ہونا چاہیے، لیکن وہ کیا ہے، اسکی یہ لوگ تشریح نہیں

کرتے، اسی لیے جب میں ان دو اجزاء پر غور کرتا ہوں، جن سے الفاظ، جو ہر مادی کا مفہوم

بنتا ہے، تو جگو اطمینان ہو جاتا ہے، کہ ان لفظوں کے کوئی واضح معنی نہیں ہیں، لہذا اس

جو ہر مادی، یا شکل، حرکت، وغیرہ صفات محسوسہ کے محل پر بحث کی اب ہم زحمت کیون برداشت

کریں؟ اور کیا اس تمام بحث کی بنا اس فرض پر نہیں ہے، کہ ان صفات کا وجود ذہن سے

باہر ہے؟ اور کیا یہ فرض ایک صریح مناقض اور سرتاپا ناقابل تصور نہیں ہے؟

۲۔ لیکن اگر یہ ممکن بھی ہوتا، کہ اجسام کے تصورات ذہنی کے مقابل میں واقعتاً ٹھوس

مفہوم، اور متحرک جواہر جسمی ذہن سے باہر موجود ہوتے تو بھی ہمارے لیے اس حقیقت کا غم

کیونکر ممکن تھا؟ کیونکہ یا تو ہم اس کو حواس سے جانتے یا قیاس سے۔ حواس کا یہ حال ہے

کہ اُن کے ذریعہ سے ہم کو صرف اپنے احساسات، تصورات، یا اُن چیزوں کا علم ہوتا ہے جن کا براہ راست حواس سے ادراک ہوتا ہے، انہیں چیزوں کو تم جو کچھ چاہو کہہ لو۔ مگر حواس سے اس بات کا ہرگز سرِ لغ نہیں چلتا، کہ جن چیزوں کا ہم کو ادراک یا احساس ہوتا ہے، اُن کے مانند غیر محسوس چیزیں ذہن سے باہر بھی موجود ہیں۔ یہ وہ حقیقت ہے جس کا خود مادہ بین کو اعتراض ہے۔ لہذا اگر خارجی اشیا کا ہم کو سرے سے کچھ علم ہو سکتا ہے، تو اُنکی صرف یہی ایک صورت باقی رہ جاتی ہے، کہ قیاساً انہیں براہ راست ادراکات ذہنی سے اُن تک پہنچیں۔

لیکن گفتگو یہ ہے، کہ کون سی دلیل ہم کو اس پر آمادہ کر سکتی ہے کہ محض ان ادراکات ذہنی کی بنا پر ہم خارج از ذہن اجسام کے وجود کا یقین کر لیں، جبکہ خود حامیان مادہ اس کے مدعی نہیں، کہ ان موجودات خارجی اور ہمارے تصورات ذہنی کے مابین کوئی لازمی رابطہ ہے؟ اب میں یہ کہتا ہوں، کہ اتنا تو سب کو مسلم ہے، کہ ہمارے تمام تصورات ذہنی یونہی بے اس کے کہ اُن کے مشابہ خارج میں چیزیں موجود ہوں، پیدا ہو سکتے ہیں، اور خواب جنوں، سرسرام وغیرہ نے اس حقیقت کو بالکل ناقابلِ بحث بنا دیا ہے، لہذا یہ بالکل صاف ہے، کہ تصورات ذہنی کی تخلیق کے لیے، اجسام خارجی کا ماننا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ یہ مسلم ہے، کہ وہ کبھی کبھی تو بے اجسام خارجی کی معیت کے (خواب وغیرہ کی صورت میں) پیدا ہوتے ہی ہیں اور ہمیشہ بھی اسی طرح پیدا ہونا ممکن ہے۔

۱۹۔ گو ہمارے تمام احساسات بے موجودات خارجی کے ممکن ہیں، تاہم شاید یہ خیال کیا جائے گا، کہ انہیں کے مانند اجسام خارجی کا فرض کر لینا بہ مقابلہ کسی دوسری صورت کے ان احساسات کے طریقِ آفرینش کی تشریح و تصور کو زیادہ آسان بنا دیتا ہو، اور اس لیے کم از کم اغلب یہ ہے، کہ خارج میں اجسام جیسی کسی شے کا وجود ہے، جو

ہمارے ذہن میں تصورات کو پیدا کرتی ہے۔ لیکن یہ بھی صحیح نہیں کیونکہ اگر ہم مادہ میں کے ہاتھ میں اجسام خارجی کا آلہ دے بھی دین تو وہ بھی یہ نہیں بتلا سکتے کہ ذہن کے اندر تصورات کیونکر پیدا ہوتے ہیں، جس کا ان کو خود اعتراف ہے۔ کیونکہ وہ یہ سمجھنے سے بالکل عاجز ہیں کہ جسم، نفس پر کس طرح عمل کر سکتا ہے، یا اس کے لیے یہ کیونکر ممکن ہے کہ نفس میں کسی تصور کو ثبت یا مقرر کر سکے۔ لہذا یہ بالکل ظاہر ہے کہ نفس میں تصورات یا احساسات کا پیدا ہونا، اسکی مطلق دلیل نہیں، کہ مادہ یا جوہر جی کے وجود کو فرض کیا جائے کیونکہ یہ مسلم ہے کہ اس فرض کے قبول کرنے اور نہ کرنے دونوں صورتوں میں آفریش تصورات کا عقدہ یکساں طور پر لانیل رہتا ہے۔ اس لیے اگر اجسام کا ذہن سے باہر وجود ممکن بھی ہوتا، جب بھی یہ ماننا کہ فی الواقع وہ خارج میں موجود ہیں قطعاً ایک بے دلیل بات ہوتی۔ کیونکہ اس صورت میں بلا کسی حجت کے یہ قبول کرنا پڑتا کہ خدا نے بے شمار ایسی چیزیں پیدا کر دی ہیں جو سراسر غیر ضروری ہیں اور جن سے کوئی کام نہیں نکلتا۔

۲۰۔ حاصل یہ ہے کہ اگر خارج میں اجسام کا وجود ہو بھی، تو بھی یہ ناممکن ہے کہ ہم ان کو کبھی جان سکیں۔ اور اگر فی نفسہ نہوں، تو بھی ہم انھیں دلائل کی بنا پر ہونے کا دعوے کر سکتے ہیں، جنکی بنا پر اس وقت کر رہے ہیں۔ تھوڑی دیر کے لیے فرض کر دو کہ ایک ایسا ذہن ہے جو بلا اجسام خارجی کی مدد کے اسی قسم کا سلسلہ احساسات، یا تصورات رکھتا ہے، جیسا تم۔ اور یہ تصورات اُسی ترتیب و وضاحت کے ساتھ اُس ذہن میں مقرر ہوتے ہیں، جس طرح تمہارے ذہن میں نفس اس فرض سے تو کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا، اب میں پوچھتا ہوں کہ کیا ایسے فرض کردہ ذہن والا آدمی جوہر جی کے وجود کے یقین کیلئے تمام وہ دلائل نہیں لکھتا جو تم اسی امر کے یقین کے لیے امکاناً رکھ سکتے ہو کیونکہ وہ بھی لکھتا

کہ اس کے تصورات، بیرونی اجسام کا عکس ہیں اور انہیں کے عمل و تاثر سے پیدا ہوتے ہیں؟ اس میں مطلق بحث و کلام کی گنجائش نہیں، کہ مقول پسند آدمی کے لیے تنہا ہی ایک خیال اس بات کے لیے کافی ہے، کہ اجسام کے وجود خارجی کے مضبوط ترین دلائل کو بھی اسکی نظریں مشتبہ اور متزلزل کر دے۔

۲۱۔ یہاں تک جو کچھ کہا جا چکا ہے، اگر اس کے بعد وجود مادہ کے خلاف کسی مزید ثبوت کے اضافہ کی ضرورت ہوتی، تو میں مثلاً، ایسی بہت سی غلطیان، اور دشواریاں (کفر و مذہب کے ذکر سے قطع نظر کر کے) بیان کر سکتا تھا، جو اس اعتقاد سے پیدا ہوئی ہیں۔ یہ فلسفہ میں بے شمار منازعات اور جھگڑوں کا منشا رہا ہے، اور مذہب میں بھی کچھ کم اہم رخنہ اندازیاں نہیں کی ہیں۔ لیکن یہ موقع انکی تفصیلات کا نہیں ہے، اولاً تو اس لیے کہ جو چیز خود شہادتِ ذہنی یا بداہت سے ثابت ہو چکی ہو، اسکی توثیق کے لیے قیاسی دلائل کا فراہم کرنا غیر ضروری ہے، دوسرے اس لیے کہ آگے چلکر اس پر گفتگو کا کسی قدر اور موقع ملے گا۔

۲۲۔ جکوڑ رہے، کہ لوگ خیال کریں گے، کہ میں نے اس موضوع کی توضیح و بیان میں غیر ضروری اور بے جا تطویل سے کام لیا ہے، کیونکہ جوشی ذرا بھی سمجھ رکھنے والے آدمی کے ذہن میں پوری وضاحت کے ساتھ دو ایک سطر میں آ سکتی ہے، اسکی اس قدر شرح و بسط کی کیا ضرورت؟ لیکن اس در دوسری کی غرض محض تمہارے خیالات کی پرتال تھی، کہ آیاتِ آواز، شکل، حرکت، یا رنگ کے ذہن سے باہر یا بے کسی کے ادراک کئے ہوئے موجود ہونے کا تصور بھی کر سکتے ہو، اس معمولی جانچ سے غالباً اتنا نظر آ گیا ہوگا، کہ جس چیز کے لیے تم اس قدر جھگڑتے ہو، وہ ایک کھلا ہوا تناقض ہے۔ اس ساری بحث کے بعد بس میں اس نتیجہ پر قناعت کرتا ہوں، کہ اگر تم کسی متمدن متحرک جسم، یا کسی تصور، یا ماثل تصورِ شئی کے

وجود کا، اس کے ادراک کرنے والے ذہن سے باہر صرف تخیل بھی کر سکتے ہو، تو میں فوراً باز دعویٰ داخل کر دوں گا۔ اور اجازت دیدوں گا، کہ تمام اجسام کے وجود خارجی کو، جس کے لیے اتنی جنگ برپا ہے، قبول کر دو، گو تم کوئی ثبوت نہ دے سکو، کہ ان کے وجود کو کیوں باور کرتے ہو اور نہ نفس وجود کے فرض کر لینے پر اس کا کوئی استعمال بتا سکو یعنی اگر تمہارے خیال و رائے کا محض امکان بھی صحیح ہے، تو میں وہی واقعیت کی بھی دلیل ہو۔

۲۳۔ تم کو گے، کہ اس سے زیادہ میرے لیے کون چیز آسان ہے کہ مثلاً یہ تصور کروں، کہ باغ میں درخت اور کمرہ میں کتابیں موجود ہیں، گو ان کے احساس ادراک کے لیے وہاں قریب کوئی آدمی نہ ہو۔ میرا جواب یہ ہے، کہ بے شک تم ایسا تصور کر سکتے ہو، اس میں کوئی دشواری نہیں۔ لیکن میں بہ التجا دریافت کرتا ہوں، کہ اسکی حقیقت اس سے زائد کیا ہے، کہ تم خود اپنے ذہن میں بعض تصورات قائم کرتے ہو، جنکو کتابیں اور درخت کہتے ہو، اور ساتھ ہی تم اس تصور کو حذف کر دیتے ہو یا نہیں قائم کرتے، کہ کوئی شخص انکا احساس کر رہا ہے؟ لیکن کیا تم خود اس اثنا میں ان کا ادراک اور خیال نہیں کرتے رہے ہو؟ لہذا یہ کوئی مفید مطلب اعتراض نہیں، اس سے صرف اتنا ظاہر ہوتا ہے، کہ تم اپنے ذہن میں تخیل اور تصورات سازی کی قوت رکھتے ہو، لیکن اس سے یہ نہیں نکلتا، کہ تم اس امر کو ممکن تصور کر سکتے ہو، کہ جو کچھ تم خیال کرتے ہو، وہ ذہن سے باہر موجود ہو سکتا ہے۔ اس مطلوب کے حصول کے لیے یہ ناگزیر ہے، کہ تم یہ تصور کرو کہ وہ بے تصور یا خیال کیے موجود ہیں، جو ایک بین تناقض ہے، جب ہم اجسام کے وجود خارجی کے تصور پر اپنی انتہائی طاقت صرف کر رہے ہوتے ہیں، تو اس تمام وقت میں ہم صرف اپنے ہی تصورات کو سوچتے ہوتے ہیں۔ لیکن چونکہ ذہن کی توجہ خود اپنی جانب نہیں رہتی۔

اس لیے وہ اس دھوکے میں پڑ جاتا ہے کہ اسکو موجود فی الفاظ چیزوں کا تصور ہو رہا ہے، گو دراصل اس تمام وقت میں وہ تصورات خود اسی کے ذہن میں موجود ہوتے ہیں۔ اس دعویٰ کی سچائی اور حقیقت ذرا سے تامل سے ہر شخص پر آئینہ ہو سکتی ہے، اور معلوم ہو سکتا ہے کہ جو چیزیں کے وجود کے خلاف مزید دلائل کی بھرمار غیر ضروری ہے۔

۲۴۔ اگر ہم خود اپنے خیالات کی ذرا تفتیش کریں، تو یہ نہایت واضح طور پر معلوم ہو سکتا ہے، کہ آیا محسوسات کے موجود فی الفاظ یا قائم بالذات ہونے کے معنی کا سمجھنا ہمارے لیے ممکن ہے یا نہیں۔ بلکہ توصات یہ نظر آتا ہے، کہ ان لفظوں کا مفہوم یا تو ایک صریح تناقض ہے، یا سرے سے بے معنی ہیں۔ باقی دوسروں کو اس کا یقین دلانے کے لیے میرے نزدیک اس سے زیادہ سیر الفہم اور معقول کوئی طریقہ نہیں ہے، کہ اُن سے التجا کی جائے کہ خود اپنے خیالات و افکار پر سکون سے توجہ کریں۔ اور اگر اس توجہ سے اُن تعبیرات یا الفاظ کا بے معنی پن اور تناقض عیان ہو جاتا ہے، تو پھر انکی تسکین کے لیے یقیناً کسی اور چیز کی حاجت نہیں۔ اسی بنا پر میں اس پر مقرر ہوں کہ بے ذہن اشیاء کا مستقل یا قائم بالذات وجود یا تو ایسے الفاظ ہیں جن کے کوئی معنی نہیں، یا پھر تناقض پر مبنی ہیں۔ بس یہی وہ حکمت ہے جو حکموں میں بار بار دہراتا ہوں اور جس پر اتنا زور دیتا ہوں، اور جس کے سمجھنے کی نہایت سنجیدگی اور قوت کے ساتھ قارئین کے توجہ آمیز خیالات سے سفارش کرتا ہوں۔

۲۵۔ ہمارے تصورات، احساسات، خیالات یا وہ چیزیں جنکا ہم ادراک کرتے ہیں، خواہ باہمی منسوق و امتیاز کے لیے اُن کے نام کچھ بھی ہوں، لیکن ہیں وہ کب سب بیدار ہوتے غیر فاعل، یعنی اُنکے اندر کسی قسم کی قوت یا فاعلیت نہیں ہے۔

لہذا ایک تصویر یا خیال کسی دوسرے میں کوئی تبدیلی نہیں پیدا کر سکتا۔ اس حقیقت کے باوجود
 آنے کے لیے اس سے زیادہ کسی اور شے کی ضرورت نہیں ہے، کہ خود اپنے تصورات کا
 بے پردہ ملاحظہ کیا جائے۔ کیونکہ جب یہ اور ان کا ہر جز صرف ذہن ہی میں موجود ہے،
 تو از خود یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ انکی ہستی بس اتنی ہی ہے کہ ان کا ادراک کیا جاتا ہے، لیکن جو شخص
 اپنے تصورات پر، خواہ وہ حسی ہوں یا فکری، توجہ کرے گا، اُس کو معلوم ہو جائے گا، کہ
 کہ اُنکے اندر کوئی قوت یا فاعلیت نہیں ہے۔ معمولی توجہ سے ہم پر یہ منکشف ہو سکتا ہے
 کہ تصورات کی ذات ہی میں اس قدر انفعالیست اور بے حرکتی داخل ہے، کہ اس سے کسی فعل
 کا صادر ہونا، یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہو، کہ اس کے لیے کسی شے کی علت بنانا ممکن
 ہے۔ علیٰ ہذا یہ کسی فاعل ہستی کا عکس یا عاقل بھی نہیں ہو سکتا ہے، جیسا کہ آکھوین بند
 میں واضح ہو چکا ہے جس سے صاف طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ امتداد، شکل اور حرکت ہمارے
 احساسات کی علت نہیں ہو سکتے۔ لہذا یہ کہنا، کہ یہ چیزیں اُن قوتوں کے آفریدہ نتائج
 ہیں، جو ذرات مادی کی خاص ترتیب، حرکت، عدد اور حجم سے پیدا ہوتی ہیں قطعاً غلط ہے،
 ۲۶۔ ہمارے اندر تصورات کی آمد و رفت ہر وقت برابر جاری رہتی ہے، بعض انسرفو
 پیدا ہوتے ہیں، بعض بدل کر دوسری صورت اختیار کر لیتے ہیں، یا سرے سے معدوم
 ہو جاتے ہیں، لہذا ان تصورات کی کوئی نہ کوئی علت ہونی چاہیے، جس پر یہ موقوف
 ہوں اور جو انکی تخلیق و تغیر کا باعث ہو۔ اوپر کے بند سے یہ واضح ہو چکا ہے، کہ کسی صفت،
 تصویر یا مجموعہ تصورات میں تو علت بننے کی صلاحیت ہے نہیں، لہذا اس کام کے
 لیے کوئی نہ کوئی جوہر ہونا چاہیے، لیکن ساتھ ہی یہ بھی ثابت کیا جا چکا ہے، کہ کسی جسمی یا مادی
 جوہر کا وجود نہیں ہے، اس لیے اب صرف یہی صورت رہ جاتی ہے کہ ایک غیر مادی جوہر

فاعل، یا مروح، ان تصورات کی علت ہے۔

۲۷۔ روح ایک بیضا، ناقابل تقسیم، اور فعال ہستی ہے۔ جب یہ تصورات کا احساسِ ادراک کرتی ہے، تو اس کو فہم کہا جاتا ہے، اور جب ان کو خلق کرتی ہے یا کسی اور طرح سے ان پر تصرف کرتی ہے، تو اس کو ارادہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔ لہذا خود روح کا کوئی تصور نہیں قائم کیا جاسکتا، کیونکہ تصورات، خواہ وہ کیسے ہی کیوں نہ ہوں، سب کی سب منفعل اور عظیم الحرت ہیں (دیکھو بندہ ۲) اس لیے وہ کسی فعال ہستی کو متثال یا شبیہ کی حیثیت سے ہمارے سامنے نہیں پیش کر سکتے۔ ایک ذرا سی توجہ سے ہر شخص پر یہ ظاہر ہو سکتا ہے کہ کوئی ایسا تصور حاصل کرنا قطعاً ناممکن ہے، جو اس مبدیہ فعال سے مشابہ ہو، جو تصورات کی حرکت و تغیر کا موجب ہے۔ روح یا اس ہستی فعال کی ماہیت ہی ایسی واقع ہوئی ہے کہ اس کے پیدا کردہ آثار و نتائج کے علاوہ کسی اور طرح سے بذات خود اس کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ اگر کسی شخص کو اس بیان کی صداقت میں کلام ہے، تو اس کو سوچنا اور کوشش کرنا چاہیے، کہ کیا وہ کسی قوت یا فعال ہستی کا تصور باز نہ کر سکتا ہے، اور کیا وہ ارادہ اور فہم نامی دو بڑی اور اصولی قوتوں کے ایک دوسرے سے ممتاز اور الگ تصورات رکھتا ہے، اور پھر اسی طرح ان دونوں تصورات کو مطلق جو مہر یا مطلق وجود کے ایک تیسرے تصور سے علیحدہ کر سکتا ہے، جس میں یہ اعتباری خیال بھی شامل ہے کہ مذکورہ بالا دونوں قوتیں اسکے ساتھ قائم ہیں یا یہ ان کا محل ہے، جسکو معمولاً روح یا نفس کہا جاتا ہے۔ بیشک بعض لوگ اس کے مدعی ہیں، کہ وہ ان تمام چیزوں کے الگ الگ تصورات رکھتے ہیں۔ لیکن جہاں تک میں سمجھ سکتا ہوں ارادہ، روح یا نفس کے الفاظ کی وضع مختلف و متماثر تصورات کے لیے ہونا درکنار دوسرے سے کسی تصور ہی کے لیے نہیں ہے، بلکہ ایک ایسی

شے کے لیے ہے جو تصورات سے بالکل مختلف ہے، اور جو فعال ہونے کی بنا پر کسی تصور کی نمایندہ یا مماثل نہیں ہو سکتی۔ (البتہ اتنا اعتراف کرنا چاہیے کہ رُوح نفس اور افعال نفس مثلاً خواہش، محبت، نفرت، وغیرہ کا اس حیثیت سے ہم ایک قسم کا درک رکھتے ہیں کہ ان لفظوں کے معنی جانتے یا سمجھتے ہیں)

۲۸۔ البتہ میں یہ پاتا ہوں کہ اپنے ذہن میں تصورات کو جب چاہوں پیدا کر سکتا ہوں اور یہ کہ تصورات کے ایک سین کو دوسرے سین جتنی بار ضرورت ہو بدل سکتا ہوں، لیکن اسکی حقیقت اس سے زیادہ نہیں، کہ میں نے ارادہ کیا اور یہ یا وہ تصور ذہن میں آ موجود ہوا۔ تصورات کے بنانے اور بگاڑنے کی اس طاقت کی بنا پر نفس کو نہایت بجا اور موزون طور پر عامل کا لقب دیا جاتا ہے۔ یہاں تک تو یقینی ہے اور ذاتی تجربہ پر مبنی ہے، لیکن جب ہم بے ذہن عوامل کا نام لیتے ہیں یا ارادہ سے الگ کر کے تصورات کی آفرینش کا ذکر کرتے ہیں، تو وہ محض لفظوں کا ایک دلچسپ کھیل ہوتا ہے۔

۲۹۔ مجھ کو اپنے ذاتی خیالات پر تصرف کا چاہے جتنا اختیار حاصل ہو، لیکن وہ تصورات جتنا علم براہ راست حس سے ہوتا ہے، میرے ارادہ کے قطعاً تابع نہیں۔ جب میں دن کی روشنی میں اپنی آنکھیں کھولتا ہوں، تو پھر یہ میرے اختیار میں نہیں رہتا کہ دیکھوں یا نہ دیکھوں یا یہ کہ صرف فلان فلان چیزیں میری نظر کے سامنے آویں۔ یہی حال سماعت وغیرہ دوسرے حواس کا ہے، کہ جو تصورات ان میں مرتب ہوتے ہیں، وہ میرے ارادہ کے آفریدہ نہیں ہوتے، لہذا کوئی ارادہ یا رُوح ہے جو انکو پیدا کرتی ہے،

۳۰۔ تصورات حسی بہ نسبت تصورات تخیلی کے بہت زیادہ مضبوط و واضح اور واضح ہوتے ہیں

۱۵ یہ عبارت دوسرے ایڈیشن میں اضافہ کی گئی ہے۔

ساتھی ان میں ایک استحکام، ترتیب اور تناسب ہوتا ہے، وہ بے ربط یا بے سرو پا طور پر نہیں پیدا ہوتے، جیسا کہ اکثر ارادہ انسانی کے پیدا کیے ہوئے تصورات میں واقع ہوتا ہے۔ بلکہ ایک منظم سلسلہ میں گندھے ہوتے ہیں۔ ان کا قابل آفرین نظم و انباط پوری طرح ان کے صلایع کی حکمت و فضل کی تصدیق کرتا ہے۔ جن بندھے ہوئے قوانین یا منضبط اصول کے ساتھ وہ صلیایع روح ہمارے اندر تصورات حسی کو پیدا کرتی ہے، انھیں کا نام قوانین فطرت ہے۔ ان قوانین فطرت کا علم ہر تجربہ سے ہوتا ہے، جو بتلاتا ہے، کہ فلان فلان قسم کے تصورات معمولاً دوسرے فلان فلان تصورات کے ساتھ لازم و ملزوم ہیں،

۳۱۔ یہ تجربہ ایک قسم کی پیش بینی بنیشتا ہے، جس سے ہم اس قابل ہو جاتے ہیں، کہ اپنے افعال کو منضبط کر کے زندگی کے لیے نفع بخش بنالیتے ہیں۔ اور جسکے بغیر ہم ایک دائمی خسران میں رہتے۔ ہم نہ جان سکتے کہ کیوں کر کسی کام کو کریں، تاکہ وہ ہمارے لیے ہر چھوٹی سے چھوٹی حسی لذت تک مہیا کر سکے، اور پھر سے پھر حسی الم کو دور کر سکے۔ غذا و قوت بخشی ہو، نیند تازہ دم بناتی ہے، آگ گرمی پہنچاتی ہے، اور تخم ریزی کے وقت بونے سے، کلشنی کے وقت غلہ حاصل ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ، فلان فلان نتائج کے حصول کے لیے فلان فلان وسائل کار آمد ہیں، یہ ساری باتیں ہر ایک اپنے تصورات کے اندر باہمی کسی لزوم کے انکشاف سے نہیں بلکہ صرف فطرۃ کے مقررہ قوانین و قوانین کے مشاہدہ سے معلوم ہوتی ہیں، جس کے بغیر ہم سب عدم یقین، حیرت و تشویش کے عالم میں مبتلا رہتے، اور ایک معمر آدمی نو زائیدہ بچے سے زیادہ نہ جانتا، کہ اپنے احوال زندگی کو کیونکر سر انجام کرے۔

۳۲۔ لیکن یہ ساری منضبط اور استوار کار فرمائی، جو اس حکمران روحانی ہستی کے فضل و حکمت کی بین شہادت ہے، جس کا ارادہ قوانین فطرۃ کا موجد ہے، خود اسکی ذات تک

ہمارے ذہن کی رہنمائی سے اس درجہ عاجز ہے کہ وہ عللِ ثانیہ کے پیچھے بھٹکتا پھرتا ہے۔ کیونکہ جب ہم دیکھتے کہ فلان حسی تصورات کے ساتھ ہمیشہ دوسرے فلان حسی تصورات آتے ہیں، اور ہم جانتے ہیں کہ یہ ہمارے ارادہ سے نہیں ہوتا تو ہم فوراً قوتِ فعل کو خود تصورات ہی کی جانب منسوب کر دیتے ہیں، اور ایک کو علت و دوسرے کو معلول بنالیتے ہیں، جس سے زیادہ کوئی شے مہمل اور ناقابلِ فہم نہیں ہو سکتی۔ مثلاً یہ دیکھ کر کہ جب ہم ایک خاص گولِ شکل کی روشن چیز کا آنکھ سے احساس کرتے ہیں تو اسی وقت چھونے سے اس تصویر یا کیفیت کا احساس ہوتا ہے، جبکہ گرمی کہا جاتا ہے۔ لہذا ہم یہ نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ آفتاب گرمی کی علت ہے اسی طرح یہ دیکھ کر کہ اجسام کی حرکت و تصادم کے ساتھ ہمیشہ آواز پیدا ہوتی ہے، یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ دوسرا پہلے کا معلول ہے۔

۳۳۔ وہ تصورات جنکو صانعِ عالم خود جو اس پر مرم و منتقش کرتا ہے، حقیقی چیزیں کہلاتی ہیں، باقی جو تصورات تخیل سے پیدا ہوتے ہیں، وہ چونکہ نسبتاً مضبوط و واضح، اور پائیدار کم ہوتے ہیں اس لیے وہ اُن حقیقی چیزوں کے تصورات یا تاثرات کے نام سے موسوم ہیں، جنکی وہ نقل یا شبیہ ہوتے ہیں۔ لیکن باوجود اس کے ہمارے احساسات بھی خواہ وہ کتنے ہی واضح اور جلی کیوں نہ ہوں، ہیں تصورات ہی، یعنی ان کا وجود بھی ہمارے تخیلی تصورات کی طرح صرف ذہن میں ہے۔ تصورات حسی بہ نسبت تخیلاتِ ذہنی کے زیادہ قوی یا ترتیب اور متناسب ہونے کی بنا پر زیادہ حقیقی خیال کیے جاتے ہیں، لیکن یہ اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہو سکتی کہ وہ ذہن سے باہر موجود ہیں۔ یہ بھی سچ ہے کہ وہ بہ حیثیت اس کے، کہ ایک دوسرے ارادہ اور قویٰ روحانی ہستی کے آفریدہ ہوتے ہیں، اس لیے ہمارے ارادہ اور ذہن کے کم تابع ہوتے ہیں تاہم ہیں وہ بھی تصورات ہی، اور یہ قطعی ہے کہ کوئی تصور خواہ وہ دھندلا ہو، یا جاگرا، اپنے

اور اک کرنے والے ذہن سے الگ نہیں موجود ہو سکتا،

۳۴۔ اب قبل اس کے کہ ہم آگے بڑھیں، یہ ضروری معلوم ہوتا ہے، کہ کچھ وقت اُن اعتراضات کے جواب پر صرف کیا جائے، جو ہمارے پیش کردہ اصول پر اعلیٰ کیے جاسکتے ہیں۔ اس کام میں اگر تیز فہم لوگوں کو میری طوالت بیان کی شکایت پیدا ہو، تو اُن سے معذرت کا خواستگار ہوں، کیونکہ اس قسم کی چیزوں کو تمام آدمی یکساں سرعت کے ساتھ نہیں سمجھ سکتے۔ اور میری خواہش یہ ہے، کہ ہر شخص سمجھے۔

سب سے اول تو یہ اعتراض ہوگا، کہ مذکورہ بالا اصول کی بنا پر کائنات کا حقیقی اور مادی حصہ تو عالم سے یکسر نابود ہو جاتا ہے، اور اسکی جگہ تصورات کی محض ایک وہی ایکم رہ جاتی ہے۔ جو چیز موجود ہے، وہ بس ذہن ہی میں موجود ہے، اس کے ہی معنی ہیں، کہ تمام چیزیں صرف خیالی ہیں۔ لہذا آفتاب، ماہتاب اور ستاروں کی کیا حقیقت باقی رہتی ہے؟ مکان، دریا، پہاڑ، درخت، پتھر، بلکہ خود اپنے اجسام کی نسبت ہلکے خیال کرنا چاہیے؟ کیا یہ سب فقط ہمارے خیالی اوام و التباسات ہیں؟ ان کا اور اس قسم کے تمام ممکن اعتراضات کا جواب یہ ہے، کہ مقدمہ مذکور اصول کی بنا پر ہم عالم فطرت کی ایک شے سے بھی نہیں محروم ہوتے۔ جو کچھ ہم دیکھتے، سنتے یا کسی اور طرح سمجھتے اور ادراک کرتے ہیں، وہ سب علی حالہ محفوظ اور اتنا ہی حقیقی رہتا ہے، جتنا کبھی تھا۔ کائنات فطری کا قطعی وجود ہے، اور حقائق وادام کے درمیان کامل فرق قائم رہتا ہے۔ یہ دعویٰ ۲۹-۳۰ اور ۳۳ بند سے بالکل روشن ہے، جہاں ہم نے بتلایا ہے، کہ خود ساختہ تصورات یا خیالی چیزوں کے مقابل میں حقیقی چیزوں سے کیا مراد ہے، لیکن پھر بھی دونوں کا وجود ضرور ذہن ہی میں ہیں، اور اس حیثیت سے دونوں تصورات ہیں۔

۳۵۔ میں اپنے استدلال سے کسی شے کے وجود کو باطل کرنا نہیں چاہتا، خواہ اس شے کا

علم حواس سے ہذا فکر و تخیل سے جن چیزوں کو مین آنکھوں سے دیکھتا، اور ہاتھوں سے چھوتا ہوں، وہ موجود ہیں، اور حقیقتہ موجود ہیں، مجھ کو اس میں ذرا بھی کلام نہیں۔ ہم جس چیز کے وجود کا انکار کرتے ہیں وہ صرف وہ ہی، جسکو فلاسفہ مادیہ یا جوہر جہانی کہتے ہیں۔ اس انکار سے بنی نوع انسان کو نہ کوئی ضرر پہنچا ہی، اور نہ آئندہ کبھی اسکو اس کی کا احساس ہوگا۔ البتہ ملاحظہ کو اپنے زندگی کی حماست کے لیے ایک بے معنی نام کے سہارے کی حاجت ہے اور ساقی فلاسفہ کو غالباً یہ محسوس ہوگا کہ ان کے ہاتھ سے بحث کا یہی اور ہم آویزی ایک آئینہ نکل گیا۔

۳۶۔ اگر کوئی شخص یہ خیال کرتا ہے کہ ہمارا دعویٰ، چیزوں کے وجود یا واقعت سے دنیا کو محروم کر دیتا ہے، تو وہ دراصل اب تک جو کچھ ممکن ترین وضاحت کے ساتھ مذکور ہوا، اس کے سمجھنے سے بہت دور ہے۔ جو کچھ کہا گیا ہے اس کا اصل پھر سن لو۔ جو اہر روحانیہ، نفوس یا انسانی اذنان کا وجود ہے، جو اپنے اندر تصورات کو جب چاہتے ہیں پیدا کرتے ہیں لیکن یہ تصورات حسی تصورات کے دیکھتے ہوئے دھندلے کمزور اور ناپائیدار ہوتے ہیں۔ البتہ حسی تصورات چونکہ بندھے ہوئے قوانین یا نوائیس فطرت کے مطابق ہوتے ہیں، اس لیے پتہ چلتا ہے کہ وہ کسی ایسے نفس کے معلولات ہیں، جو انسانی نفوس سے زیادہ قدرت والا اور حکیم ہے۔ اس لیے انکو بہ نسبت مقدم الذکر تصورات کے زیادہ حقیقی خیال کیا جاتا ہے، جسکے معنی یہ ہوتے ہیں کہ یہ زیادہ موثر، مرتب، اور واضح ہیں، اور ساقی خواہ اس ذہن کی اختراع نہیں ہیں جو ان کا ادراک کرتا ہے۔ بس اسی معنی میں وہ آفتاب جو مجھ کو دل میں دکھائی دیتا ہے، واقعی آفتاب ہے۔ اور جس کا رات کے وقت تخیل ہوتا ہے، وہ دن والے کا تصور ہے حقیقت اور واقعیت کا بیان جو مفہوم بیان کیا گیا، اس سے یہ بالکل صاف ہو جاتا ہے کہ نباتات، متارک معدنیات، اور نظام کائنات کے باقی تمام اجزا ہمارے اصول سے بھی اسی طرح ایک

حقیقی ہستی ہیں جس طرح کسی اور اصول کی رو سے۔ باقی اگر لوگ لفظ حقیقت سے کوئی ایسی چیز مراد لیتے ہیں جو میرے معنی سے مختلف ہے، تو ان سے درخواست ہے کہ خود اپنے خیالات کی جانچ کریں، اور سمجھیں، کہ اصلیت کیا ہے۔

۳۷۔ اب اس پر البتہ زور دیا جائے گا کہ اچھا کم از کم اتنا تو صحیح ہے کہ ہمارے اس اصول کی بنا پر کہ تمام جواہر جسمانیہ نابود ہوئے جاتے ہیں۔ میری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ جوہر سے اگر عامی معنی مراد ہیں یعنی صفات محسوسہ مثلاً امتداد، صلابت، وزن، وغیرہ کا مجموعہ، تو اسکے انکار کا میں ہرگز جرم نہیں ہوں لیکن اگر اس کا فلسفیانہ مفہوم مراد ہے یعنی وہی جس کے ساتھ خارج از ذہن اعراض یا صفات قائم ہیں، تو بے شک جھگڑا اعتراض ہے کہ میں اسکو نابود کرنا چاہتا ہوں، بشرطیکہ کسی شخص پر ایسی چیز کے نابود کرنے کا الزام لگایا جاسکتا ہے، جس کا خارج میں تو کیا تخیل تک میں کبھی کوئی وجود نہ تھا۔

۳۸۔ لیکن پھر بھی تم یہ کہو گے، کہ یہ کہنا نہایت عجیب و غریب معلوم ہوتا ہے، کہ ہم تصور کرتے پیتے، اور پنتے ہیں۔ بیشک یہ تسلیم ہے۔ مگر اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ عام بول چال میں لفظ تصور صفات حیہ کے اُن مرکبات کے لیے نہیں استعمال ہوتا، جنکو چیزیں کہا جاتا ہے۔ اور یہ یقینی ہے کہ زبان کے مانوس استعمال کے خلاف کوئی بھی تعبیر یا لفظ ہو، وہ عجیب اور مضحکہ خیز معلوم ہوگا۔ لیکن اس کا اثر ہمارے دعویٰ کی صحت پر مطلق نہیں پڑ سکتا، جو دوسرے لفظوں میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ ہم ان چیزوں کو کھاتے پنتے ہیں، جو براہ راست آلات حس سے محسوس ہوتی ہیں یعنی نرمی، رنگ، ذائقہ، گرمی، شکل وغیرہ، جبکہ باہمی ترکیب سے مختلف قسم کے کھانے اور لباس تیار ہوتے ہیں، انکی نسبت یہ اچھی طرح ثابت کیا جاسکتا ہے کہ وہ صرف اپنے ادراک کرنے والے ذہن میں موجود ہیں۔ اور اُن کو تصورات کہنے کے

میں اسی قدر معنی ہیں۔ یہ لفظ تصور بھی اگر چیز کی طرح عام طور پر استعمال ہوتا تو کبھی عجیب اور مضحکہ خیز نہ معلوم ہوتا۔ مجھ کو اس تصویر کی لفظی موزونیت سے بحث نہیں ہے، بلکہ محض معنوی صحت سے۔ اس لیے اگر تم اس پر اتفاق کرو، کہ ہم ان چیزوں کو کھاتے، پہنتے ہیں، جن کا براہ راست حواس سے علم ہوتا ہے اور جو بے ادراک کئے ہوئے ذہن سے باہر نہیں موجود ہو سکتیں، تو میں فوراً یہ قبول کر لوں گا، کہ ان کو تصورات کے بجائے چیزیں کہنا رواج کے زیادہ مناسب یا مطابق ہے۔

۳۹۔ اگر یہ پوچھا جائے، کہ میں تصور کا لفظ کیوں استعمال کرتا ہوں، اور عام رواج کے مطابق چیز کیوں نہیں کہتا۔ تو اس کے جواب میں دو وجہیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ اول تو یہ، کہ تصور کے مقابل میں چیز کا لفظ جب بولا جاتا ہے تو اس سے علیٰ العموم کوئی ایسی شئی سمجھی جاتی ہے جو ذہن سے باہر موجود ہے، دوسرے یہ کہ چیز تصور کی نسبت زیادہ وسیع مفہوم میں مشتمل ہے جس میں تصور کی طرح خود روح یا ادراک کرنے والی شئی بھی شامل ہے، لہذا چونکہ محسوسات کا وجود صرف ذہن میں ہے، اور وہ یکسر غیر مدرك اور غیر فاعل ہیں، اس لیے میں نے ان کے ادا کرنے کے لیے لفظ تصور کا انتخاب کیا، جو ان تمام خصوصیات کو جامع ہے۔

۴۰۔ لیکن باوجود ان سب باتوں کے پھر بھی ایک شخص یہ جواب دے سکتا ہو، کہ کچھ بھی ہو، مگر وہ اپنے حواس پر اعتماد کرنے کے لیے مجبور ہے اور چاہے جتنے روشن اور صائب دلائل پیش کیے جائیں، وہ کبھی ان سے اتنا متاثر نہیں ہو سکتا، کہ حواس کے یقین و قطعیت کو مغلوب کر سکے۔ اچھا یہی سہی۔ حواس کے مرتبہ شہادت کو تم جتنا چاہو بلند رتبہ ثابت کرو، ہم خود ہی چاہتے ہیں اور بالکل ہمارے ساتھ ہیں۔ کیونکہ اس امر میں کہ جو کچھ میں دیکھتا، سنتا، اور محسوس کرتا ہوں وہ موجود ہے، یعنی مجھ کو اس کا احساس ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ مجھ کو شک نہیں، جتنا خود اپنے وجود میں۔ لیکن میری یہ سمجھ میں نہیں آتا، کہ جس کی شہادت یا سند کسی ایسی شئی کا کیونکر

ثبوت قرار پاسکتی ہے، جس کا حواس سے ادراک ہی نہیں ہوتا۔ ہم کسی آدمی کو مشکک اور حواس سے بے اعتبار بنانا نہیں چاہتے۔ بلکہ ہمارے اصول تو اسے علم حواس کو ہر ممکن تصور قوت و اعتبار حاصل ہوتا ہے، اور کوئی اصول ہمارے اصول سے زیادہ تشکیک کا حریف نہیں، جیسا کہ آگے چلکر وضاحت کے ساتھ معلوم ہوگا۔

۴۱۔ دوسرا اعتراض یہ کیا جاسکتا ہے، کہ مثلاً حقیقی آگ اور آگ کے تصور میں کسی شخص کے واقعی جل جانے اور خواب یا تخیل میں جل جانے میں، نہایت بڑا فرق ہے اگر تم کو اس واقعی آگ کی نسبت جس کو دیکھتے ہو صرف خیالی آگ ہونے کا گمان ہے، تو اپنا ہاتھ ڈالو، حقیقت کھل جائے گی۔ یہ اور اسی طرح کی دوسری باتیں ہمارے دعاوی کے خلاف پیش کی جاسکتی ہیں۔ جن میں سے ہر ایک کا جواب جو کچھ اوپر کہا گیا ہے، اس میں صاف موجود ہے، ایمان صرف اتنا اضافہ کافی ہے، کہ اگر حقیقی آگ، آگ کے تصور سے بالکل الگ شے ہے، تو وہ حقیقی درد جو اس سے جلنے سے پیدا ہوتا ہے، خود اسی درد کے تصور سے بالکل الگ ہونا چاہیے، حالانکہ اس کا کوئی شخص دعویٰ نہ کرے گا، کہ حقیقی درد اپنے تصور سے ماورا کسی بے حس شے میں یا ذہن سے باہر موجود ہے، یا امکاناً موجود ہو سکتا ہے۔

۴۲۔ تیسرا اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ ہم بدانتہی چیزوں کو خارج میں یا اپنے سو دور ایک فاصلہ پر دیکھتے ہیں، اس لیے لازماً ماننا پڑتا ہے کہ وہ ذہن میں نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ بالکل بے معنی ہے کہ جو چیزیں کئی میل کے فاصلہ پر نظر آ رہی ہیں وہ اتنی ہی قریب ہوں جتنے خود ہمارے ذہنی خیالات اسکے جواب میں یہ امر ملحوظ رکھنا چاہیے کہ خواب میں بھی اکثر چیزوں کو بہت دور دیکھتے ہیں تاہم یہ اعتراف کیا جاتا ہے کہ وہ صرف ذہن ہی میں موجود ہیں۔ لیکن اس بحث کی پوری توضیح کے لیے اس پر غور کرنا ضروری ہے کہ ہم نظر سے خود فاصلہ یا فاصلہ والی چیزوں کا کیونکر ادراک کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر خود خارجی مسافت اور

اس کے اندر کی بعض چیزیں دراصل نزدیک اور بعض دور دکھائی دیتی ہیں، تو یہ ہمارے اس دعویٰ کے مخالف نظر آتا ہے، کہ چیزوں کا ذہن سے باہر وجود ہی نہیں۔ اسی شوریٰ کے رفع کرنے کا خیال تھا جس نے جدید نظریہ روٹیت، لکھوایا، جسکی اشاعت کو زیادہ مدت نہیں گزری ہے، اس میں یہ ثابت کیا گیا ہے، کہ فاصلہ یا رویت کا نہ تو براہ راست نظر سے احساس ہوتا ہے، نہ خطوط و زوایا سے اس کا علم و ادراک ہوتا ہے، نہ کسی اور ایسی چیز سے، جسکو اسکے ساتھ کوئی لزومی علاقہ ہو۔ بلکہ بعض خاص مرئی تصورات یا احساسات نظر سے، اسکی جانب بہ واسطہ انتقال ذہن ہوجاتا ہے، جو غور بالذات فاصلہ یا فاصلہ والی چیزوں سے نہ تو کوئی مشابہت رکھتے ہیں، اور نہ کسی اور قسم کی مناسبت۔ بلکہ اس انتقال ذہن کی بنیاد محض ایک ایسے رابطہ پر ہوتی ہے، جس کا علم تجربہ سے ہوتا ہے، اور ان احساسات نظر سے فاصلہ کی جانب اسی طرح ذہن دوڑ جاتا ہے، جس طرح کسی زبان کے الفاظ سے ان تصورات کی جانب، چہرہ یہ الفاظ دال ہیں۔ یہاں تک کہ اگر ایک مادر زاد اندھے میں بینائی پیدا ہو جائے تو وہ اول نظریں جن چیزوں کو دیکھے گا، ان کے نسبت یہ نہ خیال کریگا، کہ ذہن سے باہر یا اس سے کچھ فاصلہ پر ہیں۔ (مقدم الذکر کتاب کا ۱۱ بند دیکھو)

۴۴۔ بصر، اور بس کے تصورات، ادو بالکل ممتاز اور مخالف اصناف ہیں۔ اول الذکر موخر الذکر کے علام اور ولالات ہیں۔ یہ امر کہ نظر کے مخصوص محسوسات، نہ تو ذہن سے باہر موجود ہیں، اور نہ باہری چیزوں کی مثال ہیں، خود جدید نظریہ رویت میں بھی ثابت کیا جا چکا ہے۔ یہ اسکی ایک اور مشہور کتاب کا نام ہے جو سیادی سے قریب ایک سال پہلے سن ۱۹۰۷ء میں شائع ہوئی۔ اس میں حواس خمسہ خصوصاً حواس بصر کے محسوسات اور طریق حس سے بحث ہے، اور ثابت کیا ہے، کہ چیزوں کے امتداد، فاصلہ اور رویت کا ادراک براہ راست بصر سے نہیں ہوتا۔ بلکہ تجربہ بسی کی وساطت سے،

ہے گو اسی کتاب میں محسوسات لمس کے متعلق بالکل اس کے خلاف مان لیا گیا ہے (یعنی محسوسات لمس خارج میں موجود ہیں) لیکن اسکی یہ وجہ نہیں کہ اس عامیہ غلطی کا ماننا اُس نظریہ کے ثبوت کے لیے ضروری تھا جس پر وہ کتاب ہے بلکہ وہ ان اُس کو صرف اس وجہ سے نہیں چھیڑا گیا کہ ایک ایسی بحث کے ذیل میں جو خالص حس بصر سے متعلق ہو اسکی تحقیق و تردید موضوع سے باہر تھی۔ بس صحت بیانی کی پوری پابندی کے ساتھ یہ کہنا چاہیے کہ تصورات بصر سے جب ہم فاصلہ اور فاصلہ والی چیزوں کو سمجھتے ہیں تو انکی دلالت براہ راست خود ان چیزوں پر نہیں ہوتی، جو واقعات کسی فاصلہ پر موجود ہیں بلکہ وہ صرف اس بات سے آگاہ کر دیتے ہیں کہ کتنا زمانہ گزرنے پر کون کون سے تصورات لمس ہمارے ذہن میں پیدا ہونگے اور لازماً ان کا فلان فلان اثر ہوگا۔ اس کتاب کے مذکورہ بالا حصوں میں اور رسالہ متعلق نظریہ جدید کے ۱۴ وغیرہ بندوں میں جو کچھ کہا گیا ہے اُس سے میرے خیال میں یہ بالکل روشن ہو جاتا ہے کہ تصورات مرئی ایک قسم کی زبان ہیں جس کے ذریعہ سے وہ فرمان روا روح جس کے ہم تابع ہیں، ہم کو اطلاع بخشتی ہے کہ جب ہم اپنے اجزاء جسم میں فلان قسم کی حرکت پیدا کریں گے تو فلان تصورات لمس وہ ہمارے اندر منتقلش کر دے گی، لیکن اس سلسلہ سے پوری واقفیت کے لیے خود اصل کتاب کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

۴۵۔ چوتھا اعتراض یہ کیا جاسکتا ہے کہ ہمارے اصول سے یہ لازم آتا ہے کہ ہر لمحہ چیزیں از سر نو پیدا اور فنا ہوتی رہتی ہیں۔ اشیاء محسوس کا صرف اتنی ویر وجود رہتا ہے جتنی دیر تک ان کا احساس کیا جاتا ہے۔ لہذا جب سامنے کوئی احساس کرنے والا نہیں ہے تو نہ باغ میں درخت ہیں نہ دیوان خانہ میں کرسیاں، آنکھ بند کرتے ہی کہہ کا تمام فرنیچر نیست ہو جاتا ہے، اور جیسے ہی آنکھ کھلی پھر سب آمو جو رہتا ہے۔ ان تمام باتوں کے جواب میں

بند ۳۴ و دیگرہ کا قارئین کو حوالہ دیتا ہوں، اور ان سے خواہش ہے کہ سوچ کر بتائیں کہ کیا کسی تصور کے واقعی وجود سے وہ اس سے زیادہ کچھ مراد لیتے ہیں، کہ اس کا اور ایک احساس ہو، مین تو دقیق سے دقیق تحقیق کے بعد بھی یہ معلوم کرنے سے عاجز ہوں، کہ ان لفظوں سے کوئی اور شئی مراد لی جاسکتی ہے۔ ایک بار مین اور اس کتاب کے پڑھنے والے سے ملتی ہوں، کہ الفاظ کے اثر سے دور رہ کر خود اپنے خیالات کی تلاش لے۔ اس کے بعد بھی اگر وہ اس کو ممکن خیال کر سکتا ہے، کہ تصورات یا ان کا منشا انتزاع بے ادراک و احساس کے موجود ہے، تو مین باز دعویٰ داخل کرتا ہوں۔ لیکن اگر وہ ایسا نہیں کر سکتا، تو اس کو اعتراض کرنا ہوگا، کہ ایک ایسی چیز کی حمایت مین کھڑے ہونا، جسکی نسبت خبر نہیں کہ کیا ہی ایک نامعلوم بات ہے، اور ایسے دعاوی کے نہ قبول کرنے پر جنگی تہ مین کوئی معنی نہیں، پھر حماقت کا الزام لگانا سراسر بیجا ہے۔

۴۶۔ اس بات کو فراموش اور نظر انداز نہ ہونا چاہیے، کہ فلسفہ کے مقبول و مسلم اصول خود کس قدر ان حماقتوں کے مورد الزام ہیں، جو دوسروں کے سر تھوپتی جاتی ہیں۔ تلو یہ تو بہت عجیب حماقت معلوم ہوتی ہے، کہ آنکھ بند کرتے ہی گرد و پیش کی تمام مرنی چیزیں معدوم محض ہو جائیں۔ لیکن کیا یہ واقعہ نہیں ہے، جس کا تمام فلسفی اعتراض کرتے ہیں، اور جس پر سب کا اتفاق ہے، کہ روشنی اور رنگ، جو کہ تنہا صحیح معنی مین اور براہ راست نظر کے محسوسات ہیں، محض اجسامات ہیں، جن کا بس اتنی ہی دیر تک وجود ہے، جتنی دیر تک ادراک کیا جاتا ہے؟ پھر بھی بعض آدمیوں کو یہ نہایت ناقابل یقین معلوم ہوتا ہوگا، کہ ہر لمحہ چیزیں از سر نو پیدا ہوتی رہتی ہے، حالانکہ بعینہ اسی خیال کی عام طور پر مدارس مین تسلیم ہوتی ہے۔ کیونکہ تمام مدرسین، گو وہ مادہ کے وجود کے معترف ہیں

ادرا قرار کرتے ہیں کہ کائنات کی ساری عمارت اسی سے بنی ہو، بالین ہمہ ان کا یہ خیال ہے کہ بلا خدا کی نگرانی و مداخلت، اس کا قیام ناممکن ہے، جس کی تفسیر یوں کرتے ہیں، کہ یہ مادہ برابر ہر آن پیدا ہوتا رہتا ہے۔

۴۔ علاوہ ازیں، ایک ذرا سے سوچئے میں ہم پر یہ منکشف ہو جائے گا، کہ اگر ہم مادہ یا جوہر جسمانی کے وجود کے قائل بھی ہو جائیں، تاہم خود ان اصول سے جو علی العموم مسلم ہیں ناگزیرانہ یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ کوئی جزئی جسم، خواہ وہ کسی قسم کا ہو، بغیر کسی کے احساس و ادراک کے ہوئے نہیں موجود ہو سکتا۔ کیونکہ دوسرے بند اور اس کے بعد والے بندوں سے، یہ بالکل روشن ہو، کہ جس مادہ کے لیے فلاسفہ جھگڑتے ہیں، وہ کوئی ایسی ناممکن الفہم شے ہے جو تمام ان صفات جزئیہ سے معرا ہے، جو محسوس اجسام کو باہم ایک دوسرے سے ممتاز اور الگ کرتے ہیں۔ لیکن مزید توضیح کے لیے اس بات کو پیش نظر رکھنا چاہیے، کہ مادہ کا غیر متناہی انقسام آج کل عام طور پر مسلم ہے۔ کم سے کم مقبول ترین اور قابل لحاظ فلاسفہ تو مانتے ہی ہیں اور اپنے اصول مسلمہ کی بنا پر اس دعویٰ کو بلا کسی استثناء کے ثابت کرتے ہیں۔ لہذا نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ مادہ کے ہر ذرہ میں نامحدود و ادربے شمار اجزا ہیں، جنکا حص سے ادراک نہیں ہوتا۔ یہ بات کہ ہر جزئی جسم ایک محدود مقدار کا معلوم ہوتا ہے، یا اجزا کی صرف ایک محدود تعداد کو حص کے سامنے پیش کرتا ہے، اسکی وجہ یہ نہیں ہے، کہ اس میں اور زیادہ اجزا ہوتے نہیں، بلکہ سبب یہ ہے، کہ حاسہ اتنا دقیق اور باریک نہیں کہ ان کا صاف طور پر امتیاز کر سکے۔ اسی لیے حاسہ جس قدر لطیف بنا دیا جاتا ہے، اسی قدر کسی چیز کے اجزا کی زیادہ تعداد کو محسوس کرتا ہے یعنی یہ کہ وہ چیز بڑی معلوم ہوتی ہے، اور اسکی شکل پہلے سے مختلف نظر آنے لگتی ہے، اسکے

سے مثلاً غور و بین وغیرہ کی مدد سے۔

کناروں کے وہ اجزاء جو پہلے غیر محسوس تھے اب اس کے گرد ایسے خطوط اور زاویوں کی صورت میں نمایاں ہو جاتے ہیں۔ جو ایک بلید حاسہ کے ادراک سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ اور آخر کار حجم اور صورت کے گونا گون تغیرات کے بعد اگر حاسہ بے انتہا لطیف و دقیق ہو جائے تو جسم بھی نامحدود نظر آنے لگے گا۔ ان تمام تغیرات کے انشائین نفس جسم میں کوئی تبدیلی نہیں واقع ہوتی، بلکہ محض حاسہ میں۔ لہذا ہر جسم بذات خود امتداداً ناشناہی، اولاً زائیکل صورت کے تمام جزئیات سے معرا ہے جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ گو ہم وجود مادہ کی تطہیت کو باوجود عدم ثبوت کے تھوڑی دیر کے لیے جائز بھی رکھیں تاہم ماہین خود اپنے اصول کی رو سے مانتے ہیں کہ تودہ جزئی اقسام جنکا حس ادراک ہوتا ہے ذہن سے باہر موجود ہیں اور نہ کوئی اورشی اس کے مانند کیونکہ مادہ اور اسکا ہر ذرہ انگلی نزدیک ناشناہی اور غیر متشکل ہے، اور یہ صرف ذہن کا کام ہے کہ ان رنگارنگ اجسام کو پیدا کرنا ہی جسے اس عام مرئی کی ترکیب سے اور جن میں سے ایک کا بھی اتنی دیر سے زیادہ وجود نہیں یعنی دیر تک اس کا ادراک کیا جاتا ہے۔

۴۸۔ لیکن ان سب باتوں پر بھی، اگر ہم غور سے دیکھیں تو معلوم ہو گا کہ منہ ۴۵ میں جو اعتراض پیش کیا گیا ہے۔ خود وہ ہمارے خیالات پر بجا طور سے نہیں قائم کیا جاسکتا، یہاں تک کہ اسکی بنا پر کوئی اور معقول اعتراض ہمارے خیالات پر پڑ سکے کیونکہ گو اس میں شک نہیں کہ ہم محسوسات کو محض تصورات ہی مانتے ہیں، جو بغیر ادراک کے نہیں موجود ہو سکتے، تاہم اس سے ہم اس نتیجہ پر نہیں پہنچ جاتے، کہ ان کے وجود کا مدار صرف ہمارے ہی ادراک پر ہے بلکہ کوئی اور نفس ہو سکتا ہے، جو ادراک کر رہا ہو، خواہ ہم نہ کریں۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ اجسام کا ذہن کے بغیر کوئی وجود نہیں، تو یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ یہ یا وہ کوئی خاص ذہن مراد ہے بلکہ تمام اذہان بلا استثناء۔ لہذا مذکورہ بالا اصول سے یہ نہیں نکلتا، کہ اجسام ہر لمحہ پیدا اور فنا ہوتے رہتے ہیں، یا جب ہم نہیں ادراک کرتے ہوئے تودہ سرے سے نہیں وجود رہتے۔

۴۹۔ پانچواں اعتراض شاید یہ ہو، کہ اگر امتداد اور شکل صرف ذہن میں موجود ہیں تو اسکے معنی یہ ہوں گے، کہ ذہن امتداد و شکل ہے، کیونکہ امتداد ایک حال یا صفت ہی، جس کا حامل (مدارِ شے کے بقول) اس محل یا موصوف کو ہونا چاہیے جس میں یہ موجود ہے۔ میرا جواب یہ ہے، کہ ان صفات کے ذہن میں ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ ان کا ادراک کرتا ہو یعنی بہ حیثیت ایک حال یا صفت کے اس میں نہیں پائے جاتے، بلکہ محض بہ حیثیت تصور کے اور خالی اس بنا پر کہ امتداد صرف ذہن ہی میں موجود ہے، ذہن کا متد ہونا اس سے زیادہ نہیں لازم آتا، جتنا اس کا اس بنا پر سرخ یا نیلا ہونا، کہ رنگ ذہن کے علاوہ کہیں اور نہیں موجود ہیں۔ جو سب کو مسلم ہے۔ باقی فلاسفہ یہ حال و محل کی جو ایک بحث نکالتے ہیں یہ سرتاپا بے بنیاد اور ناقابل فہم ہے۔ مثلاً اس قضیہ میں کہ، پانسہ سخت، ممتد، اور مربع ہوتا ہے۔ فلاسفہ یہ کہیں گے، کہ لفظ پانسہ ایک ایسے محل یا جوہر پر دلالت کرتا ہے، جو سختی، امتداد اور شکل سے، جو اس میں موجود اور اس کو عارض ہیں، بالکل ممتاز اور جدا گانہ شے ہے۔ لیکن میں اسکو مطلق نہیں سمجھ سکتا۔ مجھ کو تو پانسہ ان چیزوں سے کوئی الگ شے نہیں نظر آتی، جنکو حال یا عرض کہا جاتا ہے۔ اور یہ کہنا، کہ پانسہ سخت، ممتد اور مربع ہوتا ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ ان صفات کا انتخاب ایک ایسے محل کی جانب کیا جا رہا ہے، جو ان سے مغائر ہے، اور جس کے ساتھ یہ قائم ہیں، بلکہ محض لفظ پانسہ کے معنی کی تشریح مقصود ہوتی ہے۔

۵۰۔ چھٹا اعتراض تم یہ کرو گے، کہ مادہ اور حرکت کی مدد سے ہزاروں چیزوں کی تشریح کی جاتی ہے، انکو الگ کرتے ہی سالمات کا سارا فلسفہ برباد ہو جاتا ہے، اور ان ٹیکہ کئی اصول

۱۔ مذہب میں مراد ہیں

۲۔ ٹیکہ کئی اصول اور فلسفہ سالمات سے مراد یہاں غالباً وہ نظریہ ہے جسکی مدد سے تمام حوادث عالم سالمات یا ذرات مادی کی خلقت و ترکیب اور حرکات کا مظہر خیال کئے جاتے ہیں۔

کی عمارت و مہر نام سے بیٹھ جاتی ہے، جبکی بدولت اس قدر کامیابی کے ساتھ تمام حوادث کی توجیہ و تعلیل ہو جاتی ہے، خلاصہ یہ کہ مطالعہ فطرت میں قدیم یا جدید فلاسفہ نے جو کچھ ترقیان حاصل کی ہیں، سب کا سرچشمہ ہی فرض ہے، کہ جوہر جسمانی یا مادہ حقیقہ موجود ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ جن واقعات و حوادث کی تشریح فرض مادہ سے کی جاتی ہے۔ ان میں سے ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ہے، جبکی بغیر اس فرض کے اُسی خوبی۔ سے تعلیل و تشریح نہ ہو سکے جیسا کہ جزئیات کے استقراء سے آسانی کے ساتھ ثابت کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ تشریح حوادث کی صورت اتنی ہی حقیقت ہے، کہ فلان فلان حالات میں اہم فلان فلان تصورات سے کیوں متاثر ہوتے ہیں۔ لیکن یہ امر کہ مادہ، روح پر کیونکر عمل کرتا ہے یا اس میں تصور کیونکر پیدا کرتا ہے؟ وہ عقیدہ ہے، جس کے حل و کشائش کا کوئی فلسفی دعویٰ نہ کرے گا۔ لہذا اس سے بالکل صاف ہے، کہ فلسفہ طبیعی میں مادہ سے کوئی کام نہیں نکل سکتا۔ حلا وہ برین، جو لوگ اشیاء کی توجیہ کی کوشش کرتے ہیں، وہ جوہر جسمانی کے ذریعہ سے نہیں کرتے، بلکہ نفسی، حرکت اور دوسرے صفات کی مدد سے، جو دراصل محض تصورات سے زیادہ کچھ نہیں، جیسا کہ پہلے ثابت کیا جا چکا ہے۔ دیکھو بند ۲۵۔

۱۔ ساؤن سوال یہ ہوگا، کہ کیا یہ ایک نسل بات نہیں معلوم ہوتی کہ علل طبیعی کو الگ کر کے، ہر شے کو براہ راست روح کے فعل کی جانب منسوب کر دیا جائے؟ اور اب آئندہ ان اصول کی بنیاد پر ہو کہ نہ کہنا چاہیے، کہ آگ گرمی پہنچاتی ہے یا پانی ٹھنڈک، بلکہ یہ کہ روح گرمی پہنچاتی ہے و نہ آگ۔ کیا ایک ایسے آدمی کی بجائے طور پر نفسی نہ اثرائی جائے گی، جو طرح کی باتیں کرے؟ میرا جواب ہے، کہ بیشک ایسا ہوگا۔ لیکن ان چیزوں میں ہر کوئی اسے سمجھتا ہے، کہ فکر و تامل کا کام اہل علم کی سمیت میں مخصوص ہو اور عوام سہم صرف باتیں کریں، کیونکہ

وہ لوگ بھی جو عقل کو پرنیکش کے نظام پر عقائد و اذعان رکھتے ہیں، عام بول چال میں یہی کہتے ہیں کہ آفتاب طلوع کرتا ہے، آفتاب غروب ہوتا ہے، یا خط نصف النہار پر آتا ہے، اور اگر معمولی گفتگو میں اس کے خلاف کریں تو بے شہہ نہایت مسخرانہ غیر معلوم ہوگا جو کچھ بیان کہا گیا ہے، اگر اسپر فور سا غور کیا جائے، تو ظاہر ہو جائے گا، کہ ہمارے خیالات کے قبول کرنے سے، زبان کے معمولی استعمال میں کسی طرح کا تغیر یا احتمال میں واقع ہو سکتا۔

۵۲۔ زندگی کے معمولی کاروبار میں اس وقت تک ہر قسم کے الفاظ اور فقرے قائم رکھے جاسکتے ہیں، جب تک وہ ہمارے اندر عمل کے لیے اُن خاص عواطف و خواہشات کو براہِ نگہ کرتے رہتے ہیں، جو ہماری ہیود کے لیے ضروری ہیں۔ چاہے وہ صحیح اور عقلی مفہوم کے لحاظ سے کتنے ہی غلط کیوں نہ ہوں، کچھ مضائقہ نہیں۔ اتنا ہی نہیں، بلکہ ایسا کرنا ناگزیر ہے، کیونکہ موزونیت زبان کا دار و مدار رواج اور عادت پر ہے، اس لیے زبان لاسحالہ مقبول عام خیالات کے لیے، جبکہ ہمیشہ صحیح ترین ہونا ضروری نہیں، موزون اور مطابق بنجاتی ہے۔ لہذا، ٹھوس فلسفیانہ استدالات تک میں یہ نامکن ہے، کہ ہم کسی زبان کی نوعیت اور ساخت کو اس حد تک تبدیل کر سکیں کہ مکابرہ کرنے والوں کے ہاتھ میں، تناقض بانیوں، اور دشواریوں کی گرفت کے لیے سرے سے کوئی آگہ نہ رہ جائے، لیکن ایک معقول اور سلیم الطبع مخاطب وسعت موضوع، انداز بیان، آگے پیچھے کے لگاؤ سے اصل اور صحیح مطلب کو اخذ کرے گا، اور گفتگو یا تحریر کے ان غیر صحیح اسالیب ختم پوشی کرے گا، جو استعمال کی بنا پر ناقابلِ اعتناء ہو گئے ہیں۔

۵۳۔ باقی رہا یہ خیال کہ مادی علل کا کوئی وجود نہیں ہے، جس طرح پہلے بعض مدسین

۱۔ یہ سو اویس صدی کا وہ مشہور ترین عالم ہست، جس نے حرکت شمس کے مسئلہ نظریہ کو ٹاکر مرکزیت شمس اور حرکت الارض کے نظریہ کو ثابت و محقق کیا۔

کے نزدیک مسلم تھا، اسی طرح دور جدید کے بھی بعض فلاسفہ مانتے ہیں۔ کیونکہ یہ لوگ گوشت و وجود مادہ کے قائل ہیں، لیکن تمام چیزوں کی علت فاعلی براہ راست صرف خدا کو قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ ان لوگوں نے اتنا تو پتہ چلا لیا، کہ تمام محسوسات میں ایک شے بھی ایسی نہیں، جس میں کسی قسم کی قوت یا فاعلیت ہو، اور لازمی طور پر ان اجسام کا بھی یہی حال ہے، جن کو یہ لوگ ذہن سے باہر موجود فرض کرتے ہیں، اور جو ان محسوسات کے مثل ہیں، جن کا بلا واسطہ علم ہوتا ہے، لیکن اس کے بعد بھی ان کا ایسی بے شمار مخلوق ہستیوں کو فرض کرنا، جو کائنات میں کسی اثر افزائی کی صلاحیت نہیں رکھتیں، اور لازماً انکی تخلیق محض عمت ہو، کیونکہ انکے بغیر خدا سب کچھ کر سکتا تھا، میرے نزدیک ایک ایسا فرض ہے کہ جس کا امکان تو ہم جائز رکھ سکتے ہیں مگر ساقی وہ بالکل ناقابل توجیہ اور فضول ہے۔

۵۴۔ آٹھواں امر یہ ہے، کہ بعض لوگ مادہ یا اشیاء خارجی کے وجود کی حمایت میں، نوع انسان کے عالمگیر اور اجماعی قبول کو ایک اٹل ثبوت خیال کرتے ہوں گے۔ وہ کہیں گے، کہ کیا ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ تمام دنیا غلطی پر ہے؟ اور اگر ایسا مان بھی لیا جائے تو اس قدر محیط اور ملط غلطی کا سبب کیا بتایا جاسکتا ہے؟ میرا جواب سب سے پہلے تو یہ ہے کہ زیادہ دقیق تحقیقات کے بعد یہ نہ ثابت ہوگا کہ دراصل مادہ یا ذہن باہر چیزوں کے وجود کا اتنے کثیر اومی اعتقاد رکھتے ہیں جتنے خیال کئے جاتے ہیں بلکہ پوری صحت بیانی تو یہ ہے کہ ایک ایسی شے کا اعتقاد جو ناقض کو مستلزم ہو یا جسکے اندر کوئی معنی نہ ہو سرے سے ناممکن ہے، راہ امر کہ مذکورہ بالا تعبیرات (یعنی مادہ یا موجود خارجی یا مستلزم تناقض ہیں یا نہیں، اسکو میں پڑھنے والے کی غیر جانب دارانہ جانچ کے حوالہ کرتا ہوں، ایک معنی میں البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ لوگ وجود مادہ کا اعتقاد رکھتے ہیں، یعنی انکی عملی زندگی اس طرح کی ہے، کہ گویا وہ اپنے احساسات کی علت قریبہ کسی موجود فی الخارج، بے حس،

اور بے ذہن چیز کو سمجھتے ہیں، جو ان کو ہر آن متاثر کرتی رہتی ہے، اور جو ان سے بہت نزدیک ہے۔ لیکن یہ بات، کہ وہ ان لفظوں سے کوئی صاف معنی سمجھتے ہوں۔ اور کوئی متین سوچی سمجھی ہوئی رائے رکھتے ہوں، ایک ایسی بات ہے جس کے تصور سے مین عاجز ہوں۔ تنہا ہی ایک مثال نہیں ہے، بلکہ سیکڑوں ایسی چیزیں ہیں، کہ جنکو بار بار سننے سے لوگ یہ دھوکا کھا جاتے ہیں، کہ وہ ان چیزوں کے وجود واقعی کے مستعد ہیں، کوئی نفسہ انکی تہ مین سرے سے کوئی معنی نہیں ہوتے۔

۵۵۔ دوسری بات یہ ہے، کہ اگرچہ کسی خیال کا اس قدر عالمگیر طور پر اور دھوکے کے ساتھ مسلم ہونا قبول نہیں کیا جاسکتا، لیکن اگر ایسا ہو بھی تو یہ اسکی صداقت کے لیے ایک نہایت کمزور دلیل ہوگی، کیونکہ اگر کوئی شخص غور کرے تو اس کو معلوم ہوگا، کہ عوام الناس مین (جنکی تعداد بہت زیادہ ہے) ہر جگہ کس کثرت سے تعصبات اور غلط رائیں پھیلی ہوئی ہیں۔ ایک زمانہ مین تحت الزجل آبادی کا وجود اور حرکت زمین، تعلیم یافتہ لوگوں تک مین شدید حماقت آمیز باتیں خیال کی جاتی تھیں۔ باقی رہا اگر یہ کہا جائے کہ دنیا کی پوری انسانی آبادی کے مقابل مین انکی تعداد کی بساط ہی کیا تھی، تو ہنکو معلوم ہونا چاہیے کہ آج بھی دنیا مین ان خیالات کو (حرکت ارض وغیرہ) نہایت قابل لحاظ وسعت وقبولیت حاصل ہے۔

۵۶۔ لیکن معترض کا مطالبہ یہ ہے کہ اس تعصب کی علت بتلانا چاہیے، اور اسکی توجیہ کرنی چاہیے، کہ یہ خیال (یعنی وجود مادہ کا) دنیا مین کیوں رواج پا گیا۔ جواب یہ ہے، کہ لوگوں نے

۱۔ اگر تم اپنے قدم کے نیچے سے مرکز ارض پر گزرتا ہو، ایک خط کھینچو، جسکو قطر کہا جاتا ہے، تو اس متوازی نقطہ ارض پر وہ خط نکلا گا اسکا اصطلاحی نام تحت الزجل حصہ ہے۔ ایسی دو متوازی آبادیوں یا زمین کے حصوں کو انگریزی مین Antipodes کہتے ہیں۔ ان مین سے جب ایک حصہ مین دوپہر ہوتا ہے تو دوسرے مین آدھی رات۔ لندن اور نیوزی لینڈ کے بعض جزائر ایک دوسرے کی نسبت سے تقریباً تحت الزجل ہیں۔ پرانے زمانہ کے لوگ غالباً تیسری صدی ق م تک اس حقیقت سے جاہل تھے۔ اور یہ قول برکے کو آج بھی دنیا مین بہت تھوڑے آدمی ایسی باتوں سے واقف ہیں۔

دیکھا کہ ان کو بہت سے ایسے تصورات کا ادراک و احساس ہوتا ہے، جو خود انکے خلق کئے ہوئے نہیں ہوتے، کیونکہ نہ تو وہ ذہن سے پیدا ہوتے ہیں اور نہ انکے ارادوں کے پابند ہوتے ہیں۔ اس لیے دلوں میں یہ بات بیٹھ گئی کہ یہ تصورات یا محسوسات ذہن سے باہر اور مستقل وجود رکھتے ہیں اور اسکی جانب وہ ہم بھی نہ گیا، کہ ان لفظوں میں تناقض پنہان ہے۔ لیکن فلاسفہ کو یہ بین طور پر نظر آیا کہ جن چیزوں کا براہ راست حس سے علم ہوتا ہے، وہ ذہن سے باہر موجود نہیں ہیں، اور انھوں نے عوام کی غلطی کی کسی حد تک تصحیح کی، مگر ساتھ ہی ایک دوسری غلطی میں مبتلا ہو گئے، جو کچھ کم مہل نہیں، یعنی یہ کہ کچھ چیزیں فی الواقع ذہن سے باہر یا بغیر کسی ادراک کے ہوئے، ایک مستقل وجود رکھتی ہیں، اور ہمارے تصورات ان چیزوں کی محض مثال اور عکس ہیں، جو ذہن پر متعین ہوتے رہتے ہیں۔ فلاسفہ کے اس لغزش کی بھی جڑ وہی ہے، جو عوام کی غلطی کی تھی، یعنی یہ شعور کہ اپنے احساسات کے خالق وہ خود نہیں ہیں، بلکہ انکو براہ راست معلوم ہوتا تھا کہ یہ خارج سے منعکس ہوتے ہیں، اور اس لیے انکی علت اُس ذہن سے ماورا جس پر ان کا انعکاس ہوتا ہے، کوئی اور شئی ہونی چاہیے۔

۵۔ لیکن تم کہو گے، کہ اچھا تو پھر ان فلاسفہ نے یہ کیوں فرض کیا، کہ ہمارے تصورات حسی اپنی مثال موجود فی الخارج چیزوں سے پیدا ہوتے ہیں، اور ان کو اُس لوح کی جانب کیوں نہ منسوب کیا، جو کہ تنہا فاعلیت کی صلح ہے۔ اسکی پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ انکو اس امر کی خبر نہ تھی، کہ تصورات کے مماثل چیزوں کا ذہن سے باہر فرض کرنا بھی ایسی ہی بے معنی اور لغو بات ہے، جیسا کہ انکی جانب قوت و فاعلیت کا انتساب۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہ برتر روح جو ہمارے ذہنوں میں تصورات کو پیدا کرتی ہے، خود کی طرح کے متعین اور شخص تصورات حسی کے لباس میں ہمارے سامنے جلوہ گر نہیں ہے، جیسا کہ انسانی عوامل اپنے مخصوص قدر رنگ، اعضا،

ہر لحاظ سے انہیں کی جنس کی ایک شے معلوم ہوگی۔ اور فطرت کے ان مقررہ قوانین کی رو سے جن پر بے اعتمادی کی ہمارے پاس کوئی وجہ نہیں۔ نہایت بجا طور پر حوادث و واقعات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بیشک فلاں فلاں مخصوص حالات کے اندر ہر کموز میں متحرک نظر آسکتی ہے۔

۵۹۔ اپنے ذہن کے اندر تصورات کے تسلسل و توالی کا ہر کموز تجربہ ہے اس سے ہم غیر یقینی تخمینات نہیں، بلکہ اکثر ان تصورات کی نسبت قطعی اور غیر متزلزل پیشین گوئی ان کر سکتے ہیں، جن سے ہم کسی خاص عظیم سلسلہ عمل کے بعد متاثر ہونگے۔ اور اس بات کا ٹھیک فیصلہ کر سکتے ہیں کہ اگر موجودہ حالات سے بالکل مختلف حالات میں ہم رکھائے جائیں، تو اُس وقت ہمارے احساسات کیا ہونگے اس اسی کا نام علم فطرت ہے، جس کا نفع اور تطبیق ہمارے پیش کردہ اصول سے کلی اتفاق کے ساتھ بھی پوری طرح محفوظ رہ سکتا ہے۔ یہ جواب نہایت کسانوں کے ساتھ، اس قسم کے تمام دوسرے اعتراضات پر بھی چسپان کیا جاسکتا ہے، خواہ ان کا تعلق تاروں کی جہامت یا علم سیئت وغیرہ کے کسی اختلاف سے بھی ہو،

۶۰۔ گیارہواں سوال یہ ہو سکتا ہے کہ درختوں کی اس قدر عظیم العقل اور منظم ساخت اور حیوانات کے اجزاء کی باہمی تالیف و ترکیب سے کس مقصد کی تکمیل ہوتی ہے؟ کیا بغیر ان اندرونی گوناگون اجزاء کے جو اس کارگیری سے باہم ترکیب دیے گئے ہیں نباتات سطح زمین پھل پھول پیدا کر سکتے، اور حیوانات اپنے تمام افعال نہیں پورے کر سکتے تھے، جس طرح انکی موجودگی میں کرتے ہیں، دران حالیکہ تصورات ہونے کی بنا پر ان اجزاء سے ترکیبی کے اندر نہ تو کوئی قوت یا فاعلیت ہے، اور نہ ان نتائج کے ساتھ کوئی لازمی ربط ہے، جو انکی جانب منسوب کیے جاتے ہیں؟ اگر محض روح ہی ہر نتیجہ کو براہ راست اپنے ایک حکم یا ارادہ سے پیدا کر دیتی ہے تو تمام اُن نازک اور لطیف صنایعوں کو جو انسانی یا قدرتی مصنوعات میں ہیں، محض عبث اور سبب سے

اور حرکات کے ساتھ نظر آتے ہیں۔ اور تیسرا سبب یہ ہے کہ اُسکے افعال میں انقباض اور یک رنگی ہے۔ جب کسی مجزہ سے معمولات فطرت میں فرق واقع ہوتا ہے، تو وہاں فوراً انسان کسی برتر فاعل کی موجودگی کے اعتراف پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ لیکن جب تک ہم دیکھتے ہیں کہ چیزیں معمول کے موافق چل رہی ہیں، تو ان سے ہمارے اندر کوئی نقص نہیں پیدا ہوتا۔ گو چیزوں میں ترتیب و تسلسل انکے پیدا کرنے والے کی انتہائی دانائی، قوت اور بزرگی کی دلیل ہے، تاہم چونکہ وہ اس قدر مانوں اور معمولی بات ہو جاتی ہے کہ ہم انکو کسی خود مختار روح کا براہ راست معمول نہیں سمجھتے۔ خصوصاً اسلئے کہ عمل میں اختلاف و تلون اختیار کی نشانی خیال کی جاتی ہو گو دراصل یہ ایک نقص و بے کمالی ہے۔

۵۸۔ سوال اعتراف یہ ہوگا، کہ جو خیالات ہم نے پیش کیے ہیں، وہ فلسفہ اور ریاضیات کے بہت سے محکم اور استوار حقائق کے خلاف پڑتے ہیں۔ مثلاً حرکت ارض آج کل تمام ہلکتہ الفیہ میں ایک ایسی حقیقت کی حیثیت سے مسلم ہے، جو واضح ترین اور کامل تشفی بخش دلائل پر مبنی ہے، لیکن ہمارے اصول بالا کی بنا پر سرے سے یہ کچھ ہے ہی نہیں۔ کیونکہ حرکت کو محض تصور دہنی ہونے کی بنا پر یہ ماننا پڑیگا، کہ اگر اس کا احساس نہ ہو تو وجود بھی نہیں، اور یہ معلوم ہے کہ حرکت زمین کا حصہ سے علم نہیں ہوتا لہذا اس کا کوئی وجود ہی نہیں رہتا۔ میرا جواب یہ ہے، کہ اگر حرکت ارض کا سلسلہ ٹھیک ٹھیک سمجھا جائے تو وہ عین ہمارے اصول کے مطابق نکلے گا۔ کیونکہ یہ سوال کہ زمین حرکت کرتی ہے یا نہیں، اس کا ماحصل اس سے زیادہ نہیں ہے کہ آیا جو کچھ علمائے سیدت کے تجربہ اور مشاہدہ میں آیا ہے اس سے ہم معقول طور پر یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اگر ہم فلان فلان حالات کے اندر زمین اور آفتاب دونوں سے ایک خاص فاصلہ پر ہوں تو ہمکو زمین سیارات کے جھرمٹ میں متحرک اور

خیال کرنا چاہیو۔ ایک کاریگر نے گھڑی کی اسپرنگ، کمائی اور تمام پرزے بنائے اور انکو اس ترکیب سے جڑا کہ اُسکے علم کے بموجب اُن سے مطلوب نتائج پیدا ہوتے ہیں، تاہم اس نظریہ تصویریت کے مطابق اس کو اپنا یہ سارا عمل بے مقصد اور رائیگان خیال کرنا چاہئے، اور یقین کرنا چاہیے کہ محض ایک ذہن کا یہ کام ہے کہ وہ گھڑی کی سوئیوں کو چلاتا اور وقت سے آگاہ کرتا رہتا ہے۔ اگر یہ سچ ہے تو پھر وہ ذہن بلا پرزوں کے بنائے اور انکی ترتیب کی زحمت گوارہ کیے اس نتیجہ کو کیون نہیں برآمد کر دیتا، اور کیون گھڑی کے کسی خالی کیس سے یہ کام نہیں نکلتا؟ اور ایسا کیون جوتابہ، کہ جب گھڑی کے چلنے میں کوئی خرابی پڑتی ہے، تو پرزوں میں بھی اُسی کے مطابق کچھ نہ کچھ خلل پایا جاتا ہے جسکی مرمت کے بعد پھر وہ خرابی دور ہو جاتی ہے؟ بعینہ یہی کارخانہ عالم کی گھڑی کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے، جس کا بڑا حصہ اس قدر حیرت زا طور پر دقیق و نازک ہے کہ بہتر سے بہتر خوردبین سے بھی ہر شکل منکشف ہو سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے اصول کی بنا پر یہ سوال پیدا ہوگا کہ کارگاہ کائنات کی ان لاتعداد مشینوں اور مرکبات اجسام کی کیا توجیہ و تعلیل کی جاسکتی ہے، جسکے اندر آرٹ یا صناعتی کا انتہائی حسن و کمال موجود ہے، جو عام فلسفہ کی رو سے نہایت موزوں اور حکیمانہ استعمالات اور منافع کے لیے بنے ہیں، اور جن سے عالم کے صد ہا حوادث و واقعات کی تشریح کا کام لیا جاتا ہے؟

۶۱۔ ان سب کا جواب اولاً تو یہ ہے کہ گو قدرت کے انتظامات اور کارخانہ کائنات کے بہت سے پرزوں کے مقررہ فوائد و استعمالات کی تشریح میں بعض ایسی پیچیدگیاں ہیں جنکو ہم اپنے پیش کردہ اصول سے نہیں سلجھا سکتے، تاہم چونکہ ان اصول کی قطعیت اور صداقت انتہائی وضاحت اور قوت بران کے ساتھ بالبداہتہ ثابت کی جاسکتی ہیں، اس لیے یہ اعتراض

نہایت کم وزن رہ جاتا ہے۔ لیکن دوسری بات یہ ہے کہ خود وہ اصول جو عام طور پر تسلیم ہیں اس قسم کی دشواریوں اور پیچیدگیوں سے پاک نہیں۔ کیونکہ انکی بنا پر بھی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ آخر خدا نے چیزوں کی آفرینش میں آلات اور مشینوں کی وساطت کا اس قدر ٹیڑھا اور پیکر والا راستہ کیوں اختیار کیا، اس لیے کہ اس امر سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ بغیر ان وسائل و اسباب کے بھی وہ محض اپنے حکم سے تمام چیزوں کو خلق کر سکتا تھا۔ یہی نہیں بلکہ اگر ذرا وقت نظر سے ہم غور کریں تو معلوم ہوگا کہ جو لوگ ان مشینوں کے خارج از ذہن وجود کے قائل ہیں، ان پر یہ اعتراض زیادہ قوت کے ساتھ عائد کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ صلابت، حجم، شکل، حرکت وغیرہ کے اندر کسی قسم کی فاعلیت یا تاثیر کی استعداد نہیں ہے تاکہ وہ کائنات کے ایک ذرہ کو بھی خلق یا متاثر کر سکیں۔ (دیکھو بندہ ۲) لہذا ان کے وجود کو اس حال میں فرض کرنا (اگر یہ فرض امکاناً جائز بھی مان لیا جائے) کہ ان کا اور اک و احساس نہ ہوتا ہو، ایک صریحی عبث اور بے غایت فعل ہے۔ کیونکہ ان کے غیر محسوس وجود کے ماننے میں جو نفع بتلایا جاتا ہے وہ صرف اتنا ہے کہ محسوسات انہیں کے آفریدہ ہوتے ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان محسوسات کی آفرینش روح کے سوا کسی اورشی کی جانب منسوب نہیں کی جاسکتی ہے۔

۶۲۔ لیکن اس دشواری پر زیادہ قریب سے غور کرنے کے بعد یہ کہنا پڑتا ہے کہ اگرچہ اجزائے عالم کا یہ مخصوص نظم و نسق کسی نتیجہ کی تخلیق کے لیے ناگزیر نہیں ہے، تاہم چیزوں کو قوانین فطرت کے مطابق کسی قاعدہ اور انضباط کے ماتحت پیدا کرنے کے لیے قطعاً ضروری ہے بعض ایسے کلی قوانین ہیں جو معلولات طبعی کے تمام سلسلہ میں پھیلے ہوئے ہیں ان کا علم نیچر کے ملاحظہ اور مطالعہ سے حاصل ہوتا ہے اور لوگ انکو جس طرح زندگی کے آرام و زیبائش کے لیے مصنوعات کے طیار کرنے میں استعمال کرتے ہیں، اسی طرح مختلف حوادث کی تشریح کا

بھی ان سے کام لیتے ہیں، لیکن اس تشریح کی حقیقت صرف اس قطابق کو ظاہر کرنا ہوتا ہے جو کسی واقعہ جزئی اور قانون کلی کے مابین پایا جاتا ہے، یا اسی کو یوں کہو، کہ اس یکسانیت کا انکشاف مقصود ہوتا ہے، جو مختلف معلومات فطری کی آفرینش میں پنہان ہوتی ہو، جیسا کہ ہر شخص کو ان مثالوں پر غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے، جن میں فلاسفہ توجیہ حوادث کے مدعی ہیں۔ یہ امر کہ اس منضبط اور استوار طریق کار فرمائی میں جبکی خالق برتر پابندی کرتا ہے، ایک عظیم الشان اور بین نفع ہے۔ اکتیسویں ہند میں واضح کیا جا چکا ہے۔ ساقی یہ بات بھی کچھ کم عیان نہیں ہے کہ گو کسی شے کی تخلیق کے لیے اس کا مخصوص حجم، شکل، حرکت اور اجزائی باہمی ترکیب ناگزیر نہ سہی تاہم فطرت کے میکائی اور بندے ہوئے قوانین کے مطابق آفرینش کے لیے قطعاً ضروری ہیں۔ مثلاً اس کا انکار تو نہیں کیا جاسکتا ہے کہ خدا، جو عالم کی معمولی رفتار کا قیام اور فرمانروا ہے، اگر کوئی معجزہ ظاہر کرنا چاہے، تو بغیر اس کے کہ اندر ایک پُرزہ بھی جڑا گیا ہو، گھڑی کے ڈائل پر تمام حرکات پیدا کر سکتا ہے، لیکن بانیہم گروہ ان میکائی اصول کے مطابق چلنا چاہتا ہے، جبکہ اُسے حکیمانہ مقاصد کی بنا پر آفرینش کے لیے مقرر اور قائم کر رکھا ہے، تو یہ ضرور ہوگا، کہ گھڑی کے مطلوب حرکات کی تخلیق سے پہلے گھڑی ساز کے تمام کام، یعنی پُرزے بنانا، انگو اپنی اپنی جگہ پر لگانا وغیرہ، ختم ہو لیں، اسی طرح جب ان حرکات میں کوئی اختلال واقع ہو تو اس کے مقابل میں ان پر زون میں بھی کوئی نقص محسوس ہونا چاہیے اور جب پر زون کا یہ نقص دور کر دیا جائے تو گھڑی پھر اچھی طرح چلنے لگے۔

۶۳۔ البتہ بعض مواقع پر اسکی ضرورت پڑتی ہے کہ صانع فطرت معمولی سلسلہ علل و اسباب کے خلاف، کسی واقعہ کو ظاہر کر کے اپنی قدرت قاہرہ کا اظہار کرے۔ کیونکہ معمولات فطرت کے خلاف اس قسم کے مشنات انسان میں استعجاب و ہیبت پیدا کر کے اسکو ذات الہی کے

اقرار پر مجبور کر دیتے ہیں۔ لیکن یہ مثنیات نہایت نادر و وقوع ہوتے ہیں، ورنہ پھر ظاہر ہے کہ یہ استعجاب و حیرت آفرین اثران سے زائل ہو جائے، اس کے علاوہ معلوم یہ ہوتا ہے کہ خدا اپنی ہستی کے منوانے کے لیے حیر العقول اور خلافت عادت و واقعات کے ذریعہ سے ہلکا استعجاب و دہشت میں ڈالنے کی جگہ اس کو زیادہ پسند کرتا ہے، کہ اپنے صفات کا اذعان ہمارے دلوں میں ایسے افعال و حوادث کی وساطت سے پیدا کرے جو سراسر سنن فطرت کے پابند ہیں، اور جن کی بناوٹ میں اس درجہ نظم و ترتیب ہے، جو اپنے خالق کی حکمت و فضل کی کھلی ہوئی آیت ہے۔

۶۴۔ بات کو زیادہ صاف اور روشن کرنے کے لیے میں یہ بتا دینا چاہتا ہوں، کہ بندہ ۶۵ میں، جو اعتراض کیا گیا ہے، اس کا مفاد دراصل اس سے زیادہ نہیں ہے، کہ تصورات یوں ہی اسٹے سیدھے اور بے ربط نہیں پیدا ہوتے، بلکہ ان کے مابین علت و معلول کی طرح ایک خاص لگاؤ اور ترتیب ہوتی ہے، نیز ان کے بہت سے مرکبات نہایت منضبط اور کاریگرانہ اسلوب پر بنائے گئے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ یہ فطرت کے آلات عمل ہیں، جو ایلیج کے پیچھے سے درپردہ منصہ عالم کے تمام مظاہر آفرینش پر متصرف ہیں، اور جن کا پتہ صرف فلسفی کی تجسس آنکھ لگا سکتی ہے۔ لیکن جبکہ ایک تصور دوسرے تصور کی علت نہیں ہو سکتا، تو پھر ان میں باہم ارتباط کا کیا مقصد ہے؟ اور جب کہ یہ آلات ذہن کے غیر موثر محسوسات ہونے کی بنا پر، تلخ طبعی کی پیدائش میں بالکل معین نہیں ہو سکتے، تو پھر مطالبہ یہ ہے، کہ سرے سے یہ بنائے ہی کیوں گئے؟ یا دوسرے نقطوں میں یوں کہو کہ خدا ہلکو جو یہ گوناگون تصورات محسوس کرتا ہے، اور جو اس قدر باقاعدہ اور صناعتی کے ساتھ مرتب ہیں، انکی کیا توجیہ کی جاسکتی ہے؟ یہ کہنا تو بالکل نامعقول بات ہوگی کہ اسنے

اس تمام صناعتی اور انضباط کی زحمت (اگر ایسا کہا جاسکتا ہے) محض بے فائدہ اٹھائی ہو

۶۵۔ ان سب باتوں کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ تصورات کے اس باہمی ارتباط سے علت و معلول کا علاقہ نہیں ظاہر ہوتا، بلکہ محض وہ نسبت جو کسی شے کی علامت یا نشانی کو اُسی شے کے ساتھ ہوتی ہے۔ آگ جس کو مین دیکھتا ہوں یہ اُس تکلیف کی علت نہیں، جو اسکے قریب جانے سے پہنچے گی، بلکہ ایک علامت ہے، جو اُس پہنچنے والی تکلیف پر پہلے سے متنبہ کر دیتی ہے۔ اسی طرح آواز جس کو ہم سنتے ہیں، وہ ہمارے گرد و پیش کے اجسام کی حرکت یا تصادم کی معلول نہیں ہے، بلکہ اسکی علامت ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تصورات کے مختلف مجموعوں میں مشین کی ایسی صناعتی اور انضباط کی وجہ اور حیثیت وہی، جو حرکت سے مرکب لفظوں کی ہے۔ اس غرض کے لیے، کہ چند اصلی تصورات، افعال و اثرات کی ایک بڑی تعداد پر دلالت کر سکیں، یہ ضروری ہے کہ ان کو مختلف صورتوں میں باہم ترکیب دیا جائے۔ اور اس مقصد کے لیے، کہ ان مرکبات کا استعمال اور فائدہ عالمگیر اور مستقل ہو، یہ لازمی تھا، کہ ان کو کسی عام قانون کے ماتحت اور حکیمانہ اسلوب پر بنایا جائے۔ ایسا کرنے سے ہم کو اس قسم کے ہزاروں معلومات ہم پہنچتے ہیں، کہ فلان فلان افعال سے کن نتائج کی توقع رکھنی چاہیے، اور فلان فلان تصورات کو ذہن میں متبیج کرنے کے لیے کیا کیا وسائل اختیار کرنا مناسب ہیں۔ نتیجہ کے لحاظ سے یہ بالکل وہی بات ہے، جو یہ مکر ہم مراد لیتے ہیں، کہ اجسام کے اندرونی اجزاء کی شکل، بناوٹ اور مشین جانچ لینے کے بعد ہم اُنکے مختلف خواص، استعمالات اور ماہیت کا علم حاصل کر سکتے ہیں، خواہ یہ اجسام قدرتی ہوں یا صناعتی۔

۶۶۔ لہذا یہ بالکل واضح ہے، کہ جو چیزیں نظریہ علت و معلول کی رو سے بالکل

نا قابل تشریح ہیں، اور جن سے طرح طرح کے محالات میں مبتلا ہونا پڑتا ہے۔ انہیں کو اگر ہم اپنے علم و آگاہی کے علامت یا نشانیوں کی نظر سے دیکھیں، تو نہایت مقبول طور سے انکی تشریح بھی ہو جاتی ہے، اور ان کا صحیح فائدہ اور استعمال بھی معلوم ہو جاتا ہے اور صانع فطرت کی اسی زبان کے (اگر ہم اس کو زبان کہہ سکتے ہیں) سمجھنے کی کوشش اور تجویزی طبعی فلاسفہ کی اصلی مصروفیت ہونی چاہیے۔ نہ کہ مادی علل سے اشیا کی تشریح کا دعویٰ، جس نے انسانی اذہان کو اس حقیقی مبدا و فعال اور بزرگیم روح سے جیسر ہماری زندگی، حرکت، اور ہستی سب کچھ منحصر ہے، اس درجہ ہیگاہ بنا رکھا ہے۔

۹۷۔ بارہوان اعتراض شاید یہ کیا جاسکتا ہے، کہ گو جو کچھ کہا گیا، اس سے یہ صاف اور روشن ہو جاتا ہے، کہ ذہن سے باہر کسی ایسی چیز کا وجود نہیں ہو سکتا، جو بے حرکت بے حس متناہوس تشکل اور متحرک جوہر ہو، جسکو فلاسفہ مادہ کہتے ہیں، تاہم اگر کوئی شخص مادہ کے مفہوم سے، امتداد تشکل، صلابت، اور حرکت کے ایجابی تصورات کو نکال دے، اور یہ کہے کہ وہ اس لفظ سے صرف ایک بے حرکت اور بے حس جوہر مراد لیتا ہے، جو ذہن سے باہر یا بلا کسی کے ادراک کے ہوئے موجود ہے اور ہمارے تصورات کی علت نہیں بلکہ محض ایک سبب یا ایک ایسی چیز جسکی موجودگی میں خدا اپنی شہادت سے ہمارے اندر تصورات پیدا کرتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس مفہوم میں وجود مادہ کو ممکن مان لینے میں کیا قباحت ہے

سہ برکت کے نزدیک حوادث عالم میں علت و معلول کا کوئی لزومی علاقہ نہیں ہے، بلکہ ایک حادثہ سے دوسرے کا ہم طرح استنباط کرتے ہیں جس طرح کسی زبان کے الفاظ سے انکے مدلولات کا، حالانکہ لفظ اور اسکے مدلول میں کسی طرح کا لزومی علاقہ نہیں ہوتا۔ خلاصہ یہ ہے کہ جن چیزوں کو علمی العموم قوانین فطرت کہنا جاتا ہے ان کو وہ رہنمائی کے محض علامت و نشانات ثابت کرتا ہے جیسے الفاظ مفہوم کے سمجھنے کیلئے علامت و نشانات ہیں اور یہ کہ نام وہ زبان الہی رکھتا ہے

اسکے جواب میں، میں ادلاؤ یہ کہتا ہوں، کہ اعراض کا بے جوہر کے مندرجہ کرنا، جوہر کے بے اعراض فرض کرنے سے کم اہل نہیں ہے۔ لیکن دوسری بات یہ ہے، کہ اچھا ہم قبول کئے لیتے ہیں، کہ یہ معلوم جوہر ممکن الوجود ہے، مگر یہ بتاؤ کہ اس کے وجود کو کہاں مانا جائے؟ کیونکہ اس پر تو اتفاق عام ہے کہ ذہن میں اس کا وجود نہیں، ساتھی یہ بھی کچھ کم قطعی نہیں کہ کسی مکان میں بھی یہ موجود نہیں، اس لیے کہ مکان یا امتداد صرف ذہن میں موجود ہے، جیسا کہ ابھی ثابت ہو چکا۔ لہذا بصرف یہ صورت رہ جاتی ہے، کہ سرے سے یہ کہیں نہیں موجود ہے۔

۶۸۔ مادہ کی یہاں جو تعریف و تفسیر کی گئی ہے، "اؤ ذرا اسکی جانچ اور تنقیح کریں۔ کہا جاتا ہے، کہ اس سے نہ تو کوئی فعل صادر ہوتا ہے، نہ یہ کسی قسم کا احساس رکھتا ہے، اور نہ کسی اور کو اس کا احساس ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کو بے حرکت ہے جس اور نامعلوم جوہر کہنے کے یہی معنی ہیں، لیکن یہ ایک ایسی تعریف ہے جس میں بجز خلیت کے اضافی خیال کے باقی تمام اجزا سبلی ہیں۔ ساتھی یہ یاد رکھنا چاہیے کہ باوصف محل ہونے کے کوئی شے اسکے ساتھ قائم نہیں، اب تم خود سوچو کہ یہ تعریف عدمیت کی تفسیر سے کس قدر قریب ہے۔ مگر تم کہو گے، کہ اس سے کیا ہوتا ہے، ہم تو صرف اتنا کہتے ہیں کہ یہ ایک نامعلوم سبب کی حیثیت رکھتا ہے، جسکی موجودگی میں خدا ہمارے اندر تصورات کو پیدا کرتا ہے۔ اب اگر یہ معلوم ہو جاتا، تو جھکڑی خوشی ہوتی، کہ ہمارے لیے کسی ایسی شے کی موجودگی کے کیا معنی ہیں، جو نہ حس سے قابل اور اک ہے، نہ عقل سے، نہ ہمارے ذہن میں کوئی تصور پیدا کرنے

۱۔ علت میں اور اس میں فرق یہ ہے کہ اس سے معلول کا انفکاک ممکن ہے، مثلاً سانپ کا پاؤں کے نیچے پڑنا اور نہ کاٹنا، انگریزی میں OCCUSION استعمال کیا گیا ہے، اور دو میں سبب سے بہتر کوئی لفظ نہیں ملتا۔ غیر لازم کی قید چاہیے اور بڑھالو۔

کی قابلیت رکھتی ہے اور ذی امتداد ہے، نہ کوئی صورت رکھتی ہے، اور نہ کسی مکان میں پائی جاتی ہے، یہ الفاظ یعنی، موجود ہونا، جب اس طرح استعمال کئے جائیں، بطرح تفسیر یہاں استعمال کیا تو یہ تراکے کوئی ایسے مجرور بہت عجیب و غریب معنی ہیں، جن کے سمجھنے سے میں قاصر ہوں۔

۶۹۔ نیز ذرا سکی بھی جانچ کرنی چاہیے، کہ سبب سے کیا مراد ہے۔ روزمرہ کے استعمال زبان سے جہاں تک میں اخذ کر سکتا ہوں، تو وہ یہ ہے، کہ یہ لفظ یا تو فاعل پر دلالت کرتا ہو جو کسی اثر کو پیدا کرتا ہے، یا پھر ایک ایسی چیز پر جو معمولاً اس اثر کے ساتھ یا پہلے مشاہدہ ہوتی ہے۔ لیکن جب یہ لفظ مذکورہ بالا تعریف والے ماوہ کے لیے استعمال ہوتا ہے، تو ان دونوں معنوں میں سے کوئی بھی نہیں لے جاسکتے۔ کیونکہ ماوہ کو منفعل اور عظیم الحركات کہا جاتا ہے، لہذا یہ فاعل یا علت موثر نہیں ہو سکتا۔ نیز تمام صفات محسوسہ سے عاری ہونے کی بنا پر یہ ناقابل حس بھی ہے، اس لیے دوسرے معنی میں بھی مثلاً جیسے انگلی کا جلتا ایک مخصوص قسم کے درد کا سبب نہا جاتا ہے، یہ ہمارے احساسات کا سبب نہیں قرار پاسکتا۔ لہذا اب ماوہ کو سبب کہنے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں؟ یہ اصطلاح یا تو سرے سے بے معنی ہے، یا پھر کسی ایسے معنی میں مستعمل ہے، جو عام مفہوم سے نہایت بعید اور مختلف ہیں۔

۷۰۔ تم شاید یہ کہو گے، کہ گوہر کو ماوہ کا احساس نہیں ہوتا، تاہم خدا اس کا احساس کرتا ہے۔
حکے لیے یہ ہمارے اندر تصورات پیدا کرنے کا ایک غیر لازم سبب ہے۔ کیونکہ تم یہ کہہ سکتے ہو، کہ چونکہ ہم دن رات مشاہدہ کرتے ہیں، کہ ہمارے احساسات ایک مرتب و مرتبط اسلوب سے ذہن میں نقش ہوتے ہیں، اس لیے یہ فرض کرنا بالکل مقبولیت پر مبنی ہے، کہ ان کی

آفرینش کے لیے مستقل اور بندھے ہوئے خاص خاص اسباب بھی ہیں۔ یعنی ہمارے ہر تصور کے مقابل میں مادہ کا کوئی نہ کوئی مستقل اور ممتاز وجود ہوتا ہے۔ مادہ کے یہ اجزاء اگرچہ براہ راست ہمارے ذہن میں تصورات کی تخلیق نہیں کرتے، کیونکہ وہ بالذات مستقل اور ہمارے لیے قطعاً ناقابل ادراک ہیں، تاہم خدا کے لیے جو ان کا ادراک رکھتا ہے، یہ ایسے اسباب غیر لازمہ کا کام دیتے ہیں، جو اُس کے پیش نظر رکھتے ہیں کہ کب اور کون سے تصورات ہمارے ذہن میں منقش کرے، تاکہ چیزوں میں ہمیشہ انضباط اور یک رنگی قائم رہے۔

41۔ میرا جواب یہ ہے کہ مادہ کے جو معنی اور بیان کیے گئے ہیں اس کے بعد اب کسی ایسی شے کے وجود کا سوال نہیں باقی رہتا، جو روح اور تصویر یعنی مدرک اور ادراک سے منفصل اور باہر ہو، بلکہ گفتگو صرف یہ رہتی ہے کہ کیا خدا کے ذہن میں ایسے تصورات نہیں ہیں (جنکے متعلق میں نہیں جانتا، کہ کس قسم کے ہیں) جو ایسے علائم و نشانات کی حیثیت رکھتے ہوں، جن سے اُس کو معلوم ہو، کہ کیونکر ہمارے ذہنوں میں احساسات کو ایک باقاعدہ اور مضبوط صورت میں پیدا کرے، بالکل قریب قریب اسی طرح جس طرح ایک بچہ کو موسیقی کے علائم و اشارات سے ایسے موزون مرکبات صوتی یا لحن پیدا کرنے کی ہدایت لجاتی ہے جسکو سُر یا نغمہ کہتے ہیں، گو جو لوگ سنتے ہیں انکو ان علائم و اشارات کا احساس نہ ہو، اور ان سے بالکل نا بلد ہوں۔ لیکن مادہ کا یہ مفہوم (جسکے سوا کوئی اور سمجھ میں آنے والا مفہوم، نامعلوم اسباب غیر لازمہ کی اس تفسیر سے میں نہیں اخذ کر سکتا، جو اوپر مذکور ہوئی)، اس درجہ ذہنی اور خیالی معلوم ہوتا ہے کہ کسی قسم کی تردید و تغلیط کا مستحق نہیں۔ علاوہ بریں بہ لحاظ نتیجہ کے یہ اعتراض ہمارے اُس پیش کردہ نظریہ کے، کہ کسی بے حس اور غیر محسوس جوہر کا وجود نہیں، خلاف نہیں پڑتا۔

۷۲۔ اگر ہم اپنے احساسات کے انضباط اور یکگزینی کو عقل کی روشنی میں دیکھیں تو ان سے ہم اُس روح کے فضل و حکمت کا نتیجہ بے شبہ اخذ کریں گے، جو ان کو ہمارے ذہنوں میں پیدا کرتی ہے، لیکن بس اس سے زیادہ ہم ان سے کوئی اور نتیجہ مقبولیت کے ساتھ نہیں نکال سکتے۔ میں کہتا ہوں، کہ میرے لیے تو یہ بالکل عیان اور روشن ہے کہ ایک روحانی ہستی کا بے انتہا حکیم، صاحب فضل اور قادر ہونا ہی پوری طرح تمام مظاہر فطرت کی تشریح کے لیے کافی ہے۔ باقی رہا بے حس و حرکت مادہ کا دعویٰ، تو جن چیزوں کا میں احساس کرتا ہوں، ان میں سے کوئی ایک چیز بھی ایسی نہیں جسکو اس سے ذرہ بھر بھی علاقہ ہو، یا جو اسکے وجود و خیال کی جانب رہنمائی کرتی ہو۔ اور میں یہ دیکھ کر نہایت خوش ہوں گا، اگر کوئی شخص نیچر کے کسی پتھر سے حیرت واقعہ کی بھی اس مادہ سے تشریح کر دے۔ یا وہ اسکے وجود کے لیے کوئی بھی ایسی عقلی وجہ پیش کرے، جو ادنیٰ سے ادنیٰ درجہ بھی رکھتی ہو، یا کم از کم اس فرضی مادہ کے کوئی قابل سماعت معنی یا مفہوم ہی بتا دے، کیونکہ میں خیال کرتا ہوں، کہ مادہ کی حیثیت سبھی سے متعلق، یہ امر پوری طرح واضح کیا جا چکا ہے کہ وہ ہمارے لیے تو کسی شے کا سبب نہیں۔ رہی یہ بات کہ ہمارے اندر تخلیق تصورات میں خدا کے لیے یہ سبب غیر لازم کا کام دیتا ہے۔ اس دعویٰ کی بھی جتنی حقیقت ہے، اسکو بھی ہم ابھی ابھی دیکھ چکے ہیں۔

۷۳۔ یہاں ان محرکات پر کسی قدر غور کر لینا، باعمل اور مفید ہے، جنہوں نے انسان کو جوہر مادی کے وجود کے فرض کرنے پر مائل کیا۔ کیونکہ اس سے ہم کو نظر آ جائیگا کہ ان محرکات یا دلائل کا کیونکر آہستہ آہستہ انقطاع اور انقدام ہوتا گیا، جس سے ہم وجود مادہ کے اُس حصہ اعتقاد کو زائل کر سکیں گے جسکی بنیاد ان محرکات پر تھی۔ سب سے اول یہ خیال پیدا ہوا کہ رنگ، شکل، حرکت وغیرہ، صفات محسوسہ یا اعراض ذہن سے باہر موجود

ہیں۔ اور اس بنا پر یہ ضروری ہوا، کہ کوئی ایسا بے ذہن محل یا جوہر مانا جائے، جس میں یہ موجود ہوں، کیونکہ ان کے قائم بالذات وجود کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اس کے بعد بتدریج لوگوں کو یہ یقین و اطمینان ہوتا گیا، کہ رنگ، آواز، اور اسی طرح باقی قابل حس ثانوی صفت کا ذہن سے الگ کوئی وجود نہیں، چنانچہ انہوں نے اس محل یا جوہر مادی کو ان صفات سے معز کر لیا، اور صرف اَدُلّی صفت مثلاً شکل، حرکت وغیرہ کو باقی رکھا، جن کو وہ ذہن سے باہر موجود مانتے تھے، اور اس لیے لازماً انکو ایک مادی محل کی احتیاج پتی رہی۔ لیکن جب یہ اچھی طرح ثابت ہو چکا کہ ان کا بھی ادراک کرنے والی روح یا ذہن باہر موجود ہونا ناممکن ہے، تو یہ از خود نتیجہ نکلتا ہے، کہ اب ہمکو وجود مادہ کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں، اتنا ہی نہیں بلکہ جب تک اس لفظ کے مفہوم میں یہ قید شامل ہے، کہ صفات یا اعراض کا ایک وجود فی الخارج محل ہے، اُس وقت تک اس کا وجود ناممکن محض ہے۔

۷۴۔ لیکن اگر خود مادی میں اس بات کو مان بھی لیں کہ چونکہ مادہ صرف اعراض کے قیام کی غرض سے فرض کیا گیا تھا، اس لیے جب یہ غرض جاتی رہی، تو قدرتا اور بلا کسی اِبا کے اُس اعتقاد کو بھی ذہن سے نکل بانا چاہیے، جو اس پر مبنی تھا۔ تاہم یہ خیال اس قدر شدید عصبیت کے ساتھ ہمارے ذہن میں راسخ ہو گیا ہے، کہ دور کرتے نہیں بنتا، اسی لیے جب اُلّی شے ناقابل حمایت ہے، تو کم از کم ہم اس کا نام باقی رکھنا چاہتے ہیں اور اسکو خدا جانے ہستی، بسبب وغیرہ کن غیر متعین مفہیم کے لیے ہم استعمال کرتے ہیں، جہاں میں سمجھتا ہوں، اس میں کسی ثبوت یا دلیل کی جھلک تک نہیں۔ کیونکہ جس حد تک ہمارا

لے صفات ثانوی اور صفات اولی کو علی الترتیب صفات عرضی اور صفات جوہری بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے یہ تفریق لاک کی ہے

تعلق ہے، یا جو کچھ ہم ان تمام تصورات، احساسات و خیالات کی نسبت جانتے اور ادراک کرتے ہیں، جو ہمارے ذہن پر احساس یا فکر کی وساطت سے منتقل ہوتے رہتے ہیں، سمجھ میں نہیں آتا کہ ان سے کسی بے حرکت، بے حس اور نامعلوم سبب کا وجود کیوں کر نکالا جاسکتا ہے؟ دوسری بات یہ ہے، کہ ہمارے پاس کیا شہادت ہے جسکی بنا پر ہم یہ یقین یا وہم بھی کریں، کہ ایک از ہمہ بے نیاز ذات ہمارے اندر تصور پیدا کرنے کے لیے کسی بے جان و بے حرکت شے کی رہنمائی کی محتاج ہے،

۵۔ - جمود و تعصب کی قوت کی یہ نہایت غیر معمولی اور بہت زیادہ تاسف انگیز مثال ہے کہ ہر قسم کی شہادت عقلی کے خلاف انسان کا ذہن ایک ایسی احمقانہ اور جاہلانہ نامعلوم الحقیقت شے کے ماننے پر اس درجہ مضطرب ہے، جسکی مداخلت یا توسط خود ذہن کو تدبیر الٰہی

سے محروم کر دیتا ہے، اور خدا کو تمام معاملات، عالم سے دور پھینک دیتا ہے۔ لیکن ہم اعتقاد مادہ کی حفاظت میں چاہے جو انتہائی سے انتہائی کوشش کریں، یہاں تک کہ جب استدلال ہمارا ساتھ چھوڑ دے تو صرف وجود مادہ کے امکان کی بنا پر اپنے تعصب کی تیج کرتے ہیں، اور اس ضعیف امکان کو کامیاب اور معنی خیز بنانے کے لیے تخیل کو پوری ڈھیل دیکر عقل کی بندش اور قابو سے باہر کر دین، تاہم اس ساری کوشش کو نہ صرف حاصل صرف اتنا نکلے گا کہ خدا کے ذہن میں کچھ نامعلوم تصورات موجود ہیں، کیونکہ خدا کے متعلق سبب غیر لازم کا لفظ بول کر اگر ہم کوئی معنی سمجھ سکتے ہیں، تو وہ صرف اسی قدر ہیں، اور یہ درحقیقت کسی واقعی شے کے لیے نزاع نہیں ہے، بلکہ محض نام یا لفظ کے لیے

۶۔ - لہذا اب میں اس پر نہیں جھگڑنا چاہتا، کہ آیا ایسے تصورات خدا کے ذہن میں ہیں، اور یہ کہ انکو مادہ کے نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ لیکن اگر با این ہمہ

ایک بے ذہن جوہر یا امتداد اور حرکت وغیرہ صفات حیہ کے محل کے وجود پر قائم رہو تو بسم اللہ میرے نزدیک تو یہ صراحتاً ناممکن ہے کہ ایسی کوئی شئی موجود ہو۔ کیونکہ ان صفات کا کسی جس جوہر میں پایا جانا یا اس کے ساتھ قائم ہونا ایک بین تناقض ہے۔

۷۷۔ لیکن تم یہ کہو گے کہ گوا امتداد اور اسی طرح کے دوسرے صفات و اعراض جنکو ہم محسوس کرتے ہیں، ان کے لیے کوئی بے ذہن محل نہ ہوتا ہم یہ ممکن ہے کہ ایک جس و حرکت اور غیر مدرک جوہر یا محل بعض دوسرے ایسے صفات کے لیے پایا جاتا ہو جو ہمارے لیے اسی طرح ناقابل فہم ہیں، جس طرح ایک پیدائشی اندھے کے لیے رنگ، کیونکہ ہم ان کے احساس کے قابل کوئی حاسہ ہی نہیں رکھتے۔ اور اگر ہمارے پاس وہ نیا حاسہ ہوتا، تو ہموان کے وجود میں اس سے زیادہ شبہ نہوتا، جتنا ایک اندھے کو اگر اُسکی آنکھیں کھول دی جائیں، روشنی اور رنگ کے وجود میں ہو سکتا ہے۔ میرا جواب اولاً تو یہ ہے کہ لفظ مادہ سے جو کچھ تم مراد لیتے ہو، اگر اُسکی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ نامعلوم صفات کا ایک نامعلوم محل ہے، تو اُسکے وجود و عدم سے بحث نہیں، کیونکہ ہموان اس سے کچھ سروکار ہی نہیں ہے۔ اور جھگو ایسی شئی کے لیے جھگو نے مین کوئی فائدہ نہیں نظر آتا، جسکی نسبت ہموان میں معلوم کیا ہے اور کیوں ہے۔

۷۸۔ لیکن دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہمارے پاس کوئی نیا حاسہ ہوتا تو وہ صرف اور نئے تصورات یا احساسات کا اضافہ کر سکتا تھا۔ اور اس وقت ہم اُن کے کسی غیر مدرک محل میں موجود ہونے کے خلاف وہی دلیل پیش کر دیتے جو شکل، حرکت، رنگ وغیرہ سے متعلق ابھی پیش کیا چکی ہے۔ صفات جیسا کہ ثابت کیا جا چکا ہے، ان احساسات یا تصورات سے مادہ کوئی شئی نہیں ہیں جن کا وجود صرف ادراک کرنے والے کے ذہن میں ہے۔

یہ دعویٰ نہ صرف ان تصورات کے لیے صحیح ہے جن سے ہم سر دست واقف ہیں بلکہ عام ممکن تصورات کے لیے خواہ وہ کسی طرح کے بھی ہوں۔

۷۹۔ مگر تم اب بھی اصرار کر سکتے ہو کہ اچھا اس سے کیا ہوتا ہے کہ ہمارے پاس وجود مادہ کے یقین کے لیے کوئی ثبوت نہیں؟ اور ہم اس کا کوئی استعمال و مصرف نہیں بنا سکتے یا اس کے ذریعہ کسی شے کی تشریح نہیں کر سکتے یا یہ تک تصور نہیں کر سکتے کہ اس لفظ کے کیا معنی ہیں؟ کیونکہ باوجود ان تمام باتوں کے یہ کہنا کہ مادہ موجود ہے اور محض محل تصورات یا جوہر ہونے کی ایک کلی حیثیت ہے کوئی تناقض نہیں رکھتا۔ البتہ اس میں شک نہیں کہ ان الفاظ کے معنی کی کسی خاص توضیح یا تنصیص سے شدید مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ میرا جواب یہ ہے کہ جب الفاظ کا استعمال بغیر کسی معنی کے ہے، تو پھر چاہے جس طرح انکو باہم جوڑ دو کوئی تناقض کا خطرہ نہیں ہو سکتا۔ مثلاً تم کہہ سکتے ہو کہ دو اور دو سات ہوتے ہیں، بشرطیکہ یہ اعلان کر دو کہ ان لفظوں کو تم معمولی معنی میں نہیں لیتے، بلکہ ایک ایسی شے کے علائم کی حیثیت سے استعمال کرتے ہو، جس کو تم نہیں جانتے کہ کیا ہے۔ اور بعینہ اسی استدلال کی بنا پر تم یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ ایک بے حرکت بے ذہن اور بے اعراض جوہر کا وجود ہے جو ہمارے تصورات کا سبب ہو۔ اور ہم اس دوسرے جملہ سے اُسی قدر سمجھیں گے جتنا پہلے سے۔

۸۰۔ جب آخری اعتراض تمہارا یہ ہو سکتا ہے کہ اچھا اس میں کیا نقصان ہے

کہ ہم جوہر مادی سے باز دعوے داخل کرتے ہیں، اور صرف اس پر قائم رہتے ہیں کہ مادہ کوئی نامعلوم چیز ہے، وہ نہ جوہر ہے، نہ عرض، نہ روح ہے، نہ تصور، وہ بے حرکت ہے، بے ذہن ہے، ناقابل تقیم ہے، ناقابل تاثر ہے، غیر متدہ ہے، اور کسی مکان میں ہو جو

نہیں ہے؛ کیونکہ تم یہ کہو گے، کہ جو اعتراضات مادہ کی جوہریت، بسببیت یا کسی اور ایجابی یا اضافی مفہوم پر وار کئے جاسکتے ہیں، انکی مادہ کی اس سببی تعریف میں سرے سے کوئی گنجائش ہی نہیں۔ میرا جواب یہ ہے، کہ اگر تم کو اس میں کوئی فائدہ نظر آتا ہے کہ لفظ 'مادہ' کو اسی مفہوم میں استعمال کرو، جس میں لوگ، لاشی، کو استعمال کرتے ہیں، تو تم ایسا کر سکتے ہو، اور اپنے محاورہ میں ان دونوں لفظوں کو مترادف اور ایک دوسرے کا قائم مقام بنا سکتے ہو؛ کیونکہ میرے نزدیک مادہ کی اس تعریف کا نتیجہ ہی یہ ہے۔ اس لیے کہ جب میں اس تعریف کے اجزاء پر مجموعاً یا انفراداً توجہ سے غور کرتا ہوں، تو جو اثر یا مفہوم ذہن میں پیدا ہوتا ہے، وہ اُس سے مختلف نہیں ہوتا، جو لفظ لاشی سے پیدا ہوتا ہے۔

۸۱۔ شاید تم یہ جواب دو گے، کہ مذکورہ بالا تعریف میں ایک ایسی شے، داخل ہے جو مادہ کو لاشی سے پوری طور پر ممتاز کر دیتی ہے، یعنی ذاتیت، کو تیت، یا وجود کا ایجابی اور مجرد مفہوم۔ میں مانتا ہوں، کہ بے شک، جو لوگ کلیات اور مجردات سازی کی قوت رکھنے کے مدعی ہیں، وہ اس طرح باتیں کرتے ہیں کہ گویا ذاتاً وہ ایک تصور رکھتے ہیں جو مجرد ترین اور انتہائی کلی تصور ہے۔ اور جو میرے لیے سب سے زیادہ ناقابل فہم ہے۔ البتہ میرے پاس اس سے انکار کی کوئی وجہ نہیں کہ روح یا نفس کی بہت سی، ایسی مختلف الملیح اور متفاوت الاستعداد انواع موجود ہیں، جنکی قوتیں، تعداد اور وسعت دونوں کے لحاظ سے ان قوتوں سے فائق ہیں، جو میری ہستی کے خالق نے مخلوق عطا کی ہیں۔ اور انھیں اپنے ذاتی چند محدود اور تنگ منافذ حس کی بساط پر ان تصورات کے قیاس اور فیصلہ کا معوئے جو برتر میں روح کی ان تھمک قوت مختلف النوع نفوس پر نقش کر سکتی ہے۔

یقیناً ایک انتہائی حاکم اور تخمین ہے۔ کیونکہ تصورات یا احساسات کے بہت سے ایسے اصناف ہو سکتے ہیں، جو باہم ایک دوسرے سے اور میرے تمام ادراکات سے اسبق و مختلف ہوں، جتنا رنگ آواز سے ہے۔ لیکن ارواح اور تصورات کے بیشمار ممکن الوجود انواع کے مقابل میں اپنی نعم کے نقص و تصور کا چاہے جتنی آمدگی اور استعداد سے اعتراض کر لیں، پھر بھی ذہن اور تصور، مدرك اور ادراک سے مجرد اور علیحدہ ہستی، یا وجود کا دعویٰ، میں گمان کرتا ہوں کہ ایک صریح تناقض اور لفظوں کا کھیل ہے۔

اب صرف یہ باقی رہ جاتا ہے، کہ ہم اُن اعتراضات پر بھی غور کر لیں، جو مذہب کی جانب سے امکان ہمارے اصول پر کئے جاسکتے ہیں۔

۸۲۔ بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ گواہی کے واقعی وجود کے لیے جو دلائل عقل سے مانگو ہیں، وہ برہان کی حیثیت رکھتے ہوں تاہم صُحُفِ مقدسہ اس باب میں اس قدر واضح اور صاف ہیں، کہ ایک معقول عیسائی کو اس امر کا اطمینان و اذعان کرائیے کہ یہ بالکل کافی ہیں، کہ اجسام فی الواقع موجود ہیں اور محض تصورات کے ماسوا کوئی شئی ہیں۔ کیونکہ کتاب مقدس میں ایسے بے حساب واقعات مذکور ہیں، جو بدادہانہ لکڑی پتھر، پہاڑ، دریا، اور انسانی اجسام کے وجود واقعی کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مقدس یا غیر مقدس کوئی کتاب بھی ہو جس میں یہ یا اس طرح کے اور الفاظ اپنے عامی مفہوم میں یا با معنی سمجھ کر استعمال کئے گئے ہیں، اُن میں سے کسی کی صداقت کو بھی ہمارے نظریہ کی بنا پر حرج گیری کا خطرہ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ثابت کیا جا چکا ہے، کہ ان چیزوں کا واقعی وجود اور اجسام کا ہونا یا جمائی جواہر تک کا ہونا، بشرطیکہ عامیانہ مفہوم لیا جائے، ہمارے اصول کے خلاف نہیں۔ اور اشیاء و تصورات، حقائق و حقیقات کا فرق پوری وضاحت

کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے (بند ۲۹-۳۰-۳۳-۳۶ وغیرہ دیکھو) رہا فلسفہ کا مادہ یا خالچ
 اذہن اشیا کا وجود، تو میں خیال کرتا ہوں، کہ ان کا صحائف میں کہیں بھی ذکر نہیں ہے۔
 ۸۳۔ دوسری بات یہ ہے، کہ خارجی چیزوں کا وجود ہو یا نہ ہو، لیکن اتنا سب کو تسلیم ہے
 کہ الفاظ کا اصلی اور خاص کام صرف اتنا ہے، کہ وہ اشیا یا ہمارے تصورات پر محض اس
 حیثیت سے دلالت کریں جس حیثیت سے ہم کو ان کا علم و ادراک ہوتا ہے۔ لہذا یہ
 بالکل صاف نتیجہ نکلتا ہے، کہ جو اصول ہمنے قائم کئے ہیں ان میں اور زبان کی اہمیت
 وصحت استعمال میں کوئی تعارض نہیں، اور ہماری روزانہ کی گفتگو میں خواہ وہ کسی قسم
 کی ہو، جہاں تک سمجھنے سمجھانے کا تعلق ہے، کوئی رخنہ نہیں پڑتا، لیکن جو کچھ ہم اپنے پچھلے معروضات
 میں، نہایت شرح و بسط کے ساتھ کہہ آئے ہیں، ان سے یہ تمام باتیں اس درجہ واضح
 اور متق ہو جاتی ہیں، کہ اب ان پر زیادہ اصرار فضول ہے۔

۸۴۔ تاہم اتنا الزام پھر بھی کم از کم لگایا جائے گا، کہ ہمارے اصول کی بنا پر معجزات
 کی غفلت و قوت بہت گھٹ جاتی ہے۔ عصائے موسیٰ کی نسبت ہم کو کیا سمجھنا چاہیے؟ کیا یہ
 حقیقتاً سانپ نہیں ہو گیا تھا، اور صرف دیکھنے والوں کے تصورات کا رو و بدل تھا؟ اور
 کیا یہ گمان کیا جاسکتا ہے، کہ ہمارے نجات دلانے والے نے قاتلانہ کی دعوت و لہجہ میں
 اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا، کہ مہانون کی بصارت، شامہ، اور ذائقہ کو اس طرح مسخر کر لیا، کہ
 ان سب کے اندر بس می کا محض ایک تصویر پیدا کر دیا؟ یہی تمام اور معجزات کی نسبت بھی
 کہا جاسکتا ہے، جبکہ اصول مذکورہ کی بنا پر محض ایک طرح کا فریب ذہن اور التباس حواس
 سمجھنا چاہیے۔ میں اس کا جواب یہ دیتا ہوں، کہ نہیں۔۔۔ واقعی سانپ بن گیا تھا، اور پانی

لے قاتلانہ کسی شادی کے موقع پر ہی گھٹ گئی۔ مسیح نے مشکون میں پانی بھر دیا، جو می بن گیا۔ دیکھو روحنا

واقعی تھے۔ اور یہ بات بند ۳۴ اور ۳۵ سے بالکل واضح ہے، کہ یہ جواب میرے سابق دعاوی کے تناقض نہیں ہے۔ بلکہ یہ واقعی اور غیر واقعی مسئلہ اس قدر شرح و بسط کے ساتھ بار بار باڑھرایا جا چکا ہے اور اسکی بنا پر جو دشواریاں لاحق ہو سکتی ہیں، ان کا جواب سابق مباحث سے اس درجہ سہولت کے ساتھ حاصل کیا جاسکتا ہے، کہ یہاں اپنے محل پر اسکی تشریح و تفصیل پڑھنے والوں کی فہم کی ہتک ہے۔ صرف اتنا کہنا ہے، کہ دسترخوان پر جو لوگ موجود تھے، اگر انھوں نے فی دیکھی، سونگھی، چکھی، اور پی، اور اسکے تمام اثرات محسوس کئے، تو میرے نزدیک اس کے واقعی تھے ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ مختصر یہ کہ معجزات کی واقفیت کے متعلق ہمارے اصول کی بنا پر کسی قسم کے شک یا تردد کی گنجائش نہیں، بلکہ اسٹے مقبول عام اصول، کی بنا پر البتہ طرح طرح کے اشکالات پیدا ہو سکتے ہیں، ایسے ہمارے اصول بجائے معجزات کے مخالف نہ پڑنے کے دراصل موافق ہیں۔

۸۵۔ ان تمام اعتراضات کو میں نے واضح سے واضح اور صاف ترین روشنی میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے، اور جتنا وزن اور زور اپنایا جاسکتا تھا، دیا ہے، اب ان سے نیٹ چکنے کے بعد ہم خود اپنے اصول کے لازم و متلج پر ایک نظر ڈالتے ہیں۔

ان میں سے بعض تو پہلی ہی نظر میں سامنے آ جاتے ہیں، مثلاً وہ متعدد دقیق اور پیچیدہ سائل جن پر فکر و تفحص کی بڑی بڑی ہمتیں صرف کی جا چکی ہیں، فلسفہ سے کلیۃً خارج البلد ہو جاتے ہیں۔ جو جسمی میں فکر و ادراک کی قابلیت ہے یا نہیں، مادہ لازمی نہایت منقسم ہو سکتا ہے یا نہیں، اور یہ روح یا ذہن پر کیونکر عمل کرتا ہے۔ یہ اور اسی قسم کی اوتحقیقات ہر زمانہ میں فلاسفہ کی غیر مختتم تفریح اور مچپی کا سرمایہ رہی ہیں۔ لیکن چونکہ ان تمام سوالات و تحقیقات کا سارا دار و مدار مادہ کے وجود پر تھا، اس لیے اب ہمارے اصول کے اندر

انکی کوئی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ اسی طرح مذہب و حکمیات (سائنس) کے لیے بھی ان اصول کے اندر بہت سے فوائد ہیں، جبکہ مقدمات سابقہ سے نہایت آسانی کے ساتھ استنباط ہو سکتا ہے۔ اور زیادہ وضاحت کے ساتھ ان کا بیان آگے آویگا۔

۸۶۔ جو اصول ہنر پیش کئے ہیں، ان کی رو سے قدرتا تمام معلومات انسانی کی تحلیل و عنوانات میں ہو جاتی ہے، یعنی تصورات اور اذہان جن میں سے ہر ایک پر ہم علی الترتیب بحث کریں گے۔

سب سے پہلے تصورات یا غیر مدرک چیزوں کو لو۔ ان چیزوں کی نسبت ہمارا علم ہمیشہ نہایت تاریک اور پیچیدہ رہا ہے، اور نہایت خطرناک غلطیوں میں ہم مبتلا رہے ہیں۔ جسکی وجہ صرف محسوسات کا دھڑا وجود ماننا ہے، ایک تو وہ جو قابلِ فہم یا ذہن میں ہے دوسرا حقیقی اور ذہن سے باہر جسکی بنا پر خیال کیا جاتا ہے، کہ یہ غیر مدرک چیزیں نفس و ادراک ذہن سے علاوہ اپنا ایک ذاتی خارجی وجود رکھتی ہیں۔ یہی خیال، جسکے متعلق ثابت کیا جا چکا ہے، کہ محض بے بنیاد اور مہمل ہے، تشکیک کی جڑ ہے۔ کیونکہ جب تک لوگ یہ خیال کرتے رہے کہ حقائق کا وجود ذہن سے باہر ہے اور انسان کا علم اسی حد تک حقیقی ہے، جس حد تک وہ ان موجود فی الخابج حقائق کے مطابق ہے، تو اس کا یہ لازمی نتیجہ ہی تھا، کہ وہ کبھی یہ یقین نہ کر سکیں کہ انسان کو سرے سے کوئی بھی حقیقی علم حاصل ہے۔ کیونکہ اسکے معلوم کرنے کا کیا ذریعہ ہے، کہ جن چیزوں کا آدمی کو حس و ادراک ہوتا ہے، وہ ان چیزوں کے مطابق ہیں یا نہیں، جبکہ اس و ادراک کچھ بھی نہیں ہوتا۔ اور جو ذہن سے باہر موجود ہیں؟

۸۷۔ رنگ، صورت، حرکت، امتداد، وغیرہ کو اگر محض ادراکات ذہنی خیال کیا جائے تو ظاہر ہے کہ ان کا مل علم حاصل ہے، کیونکہ انکی حقیقت اس ادراک کے علاوہ کچھ ہے ہی نہیں۔

لیکن اگر یہ خیال کیا جائے کہ اصلی موجودات ذہن سے باہر ہیں اور یہ چیزیں محض انکی
 فعل و تشبیہ ہیں، تو پھر لامحالہ تشکیک میں مبتلا ہو جانا پڑتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ہم ضرر
 خواہر کو جانتے ہیں، نہ کہ چیزوں کے حقیقی صفات کو۔ اور کسی شے کا حقیقی یا ذاتی امتداد
 شکل اور حرکت کیا ہے، یہ ایسی بات ہے جس کا جاننا ہمارے لیے ناممکن محض ہے، ہم
 خالی اس نسبت یا علاقہ کو جان سکتے ہیں جو ان کو ہمارے حواس کے ساتھ حاصل ہے۔
 اس اصول کی بنیاد پر چیزیں تو اپنی جگہ پر جیسی ہیں ویسی ہی رہتی ہیں، البتہ ہمارے تصورات
 بدلتے رہتے ہیں، اب یہ فیصلہ کہ ان تصورات میں سے حقیقت کا کون سا تصور نمایندہ
 ہے، یا یہ کہ سرے سے ان میں سے کوئی بھی نمایندہ حقیقت ہے یا نہیں، ہماری قدرت
 سے باہر ہے۔ لہذا جو کچھ بھی ہم جانتے دیکھتے سنتے اور محسوس کرتے ہیں اسکی بساط ایک
 بے بنیاد و ہم و خیال سے زیادہ نہیں رہ جاتی جبکہ حقیقی اشیاء سے کوئی مناسبت نہیں۔
 یہ سارا تشکیکی رجحان صرف اس فرض سے پیدا ہوتا ہے کہ حقیقی اشیاء اور ان کے تصورات
 دو مختلف چیزیں ہیں، اور یہ کہ اول الذکر ذہن سے باہر، اور بغیر اور اک کئے ہوئے
 موجود ہیں۔ اس بحث کی کسی قدر تفصیل کر کے یہ ثابت کر دینا نہایت آسان کام ہے
 کہ ہر زمانہ کے فیکلٹن کے دلائل کی بنیاد تمام تر اسی موجودات خارجی کی فرض پر رہی ہے۔
 ۸۸۔ جب تک ہم غیر مدرک چیزوں کی جانب نفس انکے اور اک کے سوا کسی اور
 واقعی وجود کا انتساب کرتے رہیں گے، اسوقت تک نہ صرف کسی حقیقی غیر مدرک شے کی
 ماہیت کا ثبوت و شہادت کے ساتھ معلوم کرنا ہمارے لیے ناممکن ہے، بلکہ نفس اس کے
 موجود ہونے تک کا پتہ نہیں لگا سکتے۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ فلاسفہ کو اپنے حواس پر بھروسہ
 نہیں رہا، وہ زمین و آسمان اور تمام محسوسات، بلکہ خود اپنے اجماع تک کے وجود کو

شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اور بے انتہا جانفشانی اور معرکہ آرائی کے بعد بھی اس اعتراف پر بے بس ہیں، کہ ہم محسوسات کے وجود کا کوئی بھی بدیہی یا برہانی علم نہیں حاصل کر سکتے۔ لیکن یہ سارا شک و شبہ جو ذہن کو گمراہ اور پرالگندہ کرتا ہے اور فلسفہ کو دنیا کی نظر دن میں مضحکہ خیز بنا دیتا ہے، آناً فاناً ناپید ہو جاتا ہے، اگر ہم صرف اتنا کریں کہ اپنے لفظوں کو بامعنی کر لیں اور ذاتی، خارجی، ہستی وغیرہ اصطلاحات کو، جو خدا معلوم کس چیز پر دلالت کرتے ہیں، اپنی تفریح خاطر اور دلچسپی کا سامان نہ قرار دیں۔ لیکن میرے لیے تو ان چیزوں میں شک کرنا جکا واقعاً حواس سے ادراک کرتا ہوں اتنا ہی شکل ہے جتنا خود اپنے وجود میں کرنا کیونکہ جب یہ مان لیا گیا، کہ کسی غیر مدرک شے کا وجود، اس کا ادراک کیا جانا ہی ہے، تو پھر یہ ایک کھلا ہوا تناقض ہے، کہ کوئی چیز جسکو ہم اس وقت حائس یا بصر سے ادراک کر رہے ہیں، وہ بعینہ اس وقت غیر موجود یا معدوم ہو۔

۸۶۔ حقیقی اور صحیح علم کا ایک ایسا مستحکم نظام قائم کرنے کے لیے جو تشکیک کے حملوں کے سامنے سپر ہو سکے، کوئی شے اس سے زیادہ اہم نہیں ہے، کہ پہلے یہ پوری وضاحت سے طے کر لیا جائے کہ لفظ شے، حقیقت اور وجود کے معنی کیا ہیں۔ کیونکہ جب تک ان لفظوں کے معنی نہ متعین ہو جائیں، اس وقت تک اشیاء کے حقیقی وجود کے بارہ میں لڑنا، یا اسکی نسبت کچھ جاننے کا ادعا محض لغو اور بے نتیجہ ہے۔ شے یا ہستی تمام عالم کی چیزوں کے لیے ایک ہمگیر نام ہے، جسکے اندر دو بالکل ممتاز اور مختلف الجنس اصناف یعنی اذہان اور قصورات داخل ہیں، جنہیں بجز نام کے اور کوئی بات مشترک نہیں۔ مقدم الذکر فاعل اور ناقابل انقسام (ناقابل فساد) جو اہر ہیں، اور موخر الذکر بے حرکت اور سر بیع الزوال، یا

۱۔ دوسرے ایڈیشن میں یہ لفظ نہیں ہیں۔

قائم بالغیر چیزیں ہیں، جو بذات خود نہیں موجود بلکہ اذنان یا روحانی جواہر کے ساتھ قائم و موجود ہیں (۱۳۴) کہ اپنے وجود کا علم ایک قسم کے اندرونی احساس یا فکر سے حاصل ہوتا ہے، اور دوسرے اذنان کا محض استدلال سے۔ اتنا کہا جاسکتا ہے کہ ہلوگ اپنے اپنے اذنان یعنی نفوس یا فاعل ہستیوں، کا ایک طرح کا علم یا درک تو رکھتے ہیں، لیکن یہ علم یا درک صحیح معنی میں تصور نہیں ہے۔ اسی طرح ہم اشیاء یا تصورات کے مابینی علائق کو بھی جانتے یا انکا درک رکھتے ہیں۔ لیکن یہ علائق خود تصورات یا اشیاء سے اس حیثیت سے ممتاز اور الگ ہیں کہ موخر الذکر کا ادراک بلا مقدم الذکر کے ادراک کئے ہو سکتا ہے۔ میرے نزدیک تصورات، اذنان اور علائق سب کا اپنی اپنی حیثیت سے انسان کو علم ہوتا ہے، اور سب کی سب بحث و گفتگو کا موضوع ہیں، اور یہ کہ تصور کی اصطلاح کو قسماً حتماً ہر اس چیز پر درالت کے لیے وسیع کیا جاسکتا ہے، جبکہ ہم جانتے یا جگہ کسی طرح کا درک رکھتے ہیں)

۹۰۔ ہم اس کے منکر نہیں، کہ جو تصورات حواس پر منتقل ہوتے ہیں، وہ حقیقی چیزیں ہیں، یا حقیقتہً موجود ہیں۔ لیکن ہم اسکا قطعی انکار کرتے ہیں، کہ وہ تصورات ان ذہنوں سے باہر موجود ہو سکتے ہیں، جو ان کا ادراک کرتے ہیں، یا یہ کہ وہ، ذہن سے باہر موجود چیزوں کی نقل و شبیہ ہیں۔ کیونکہ کسی احساس یا تصور کا محسوس یا مدرک ہونا ہی، اسکی ہستی ہے، اور

اسے بند کا یہ نتیجہ نکلا دوسرے ایڈیشن میں اضافہ کیا گیا ہے جیسا کہ اسنے اور جگہ بھی درک و تصور میں تفسیق کرتے وقت کیا ہے مثلاً بند ۱۲۴۔

۱۳۵ تصور (ایڈیٹا) اور درک (موشن) میں برکے جو کچھ تفریق کرتا ہے اسکا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ درک سے کسی شے کا علم بوجہ مراد ہے، یعنی لفظ کے معنی مرادی کا سمجھ میں آ جانا، بے اس کے کہ شے مراد کا ذہن میں کوئی بندھا ہوا تصور یا مثال حاصل ہو۔ دیکھو بند ۱۲۴۔

۱۳۶ یعنی تصورات کے باہمی علائق کا ادراک بغیر تصورات کے ادراک کے ہو سکتا ہے۔ صاف مطلب سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ کیا ہے۔

ایک تصور تصور کے سو کسی اور شی کے مشابہ نہیں ہو سکتا۔ البتہ جو اس سے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے انکو اس حیثیت سے بیرونی یا خارجی کہا جاسکتا ہے کہ ان کو خود ادراک کرنے والا ذہن نہیں پیدا کرتا، بلکہ ایک اور روح جو اس ذہن سے بالکل متاثر اور لگا ہے اس پر منتقل کر دیتی ہے۔ اسی طرح اشیاء حسی ایک اور مفہوم میں بھی خارج از ذہن کہی جاسکتی ہیں یہی جب وہ ہمارے علاوہ کسی دوسرے ذہن میں موجود ہوتی ہیں مثلاً جب میں اپنی آنکھیں بند کر لیتا ہوں تب بھی وہ چیزیں موجود ہو سکتی ہیں جنکو میں دیکھا تھا لیکن کسی دوسرے ذہن میں۔

۹۱۔ یہ خیال کرنا نہایت غلطی ہوگی کہ جو کچھ اوپر کہا گیا ہے اس سے خالق اشیاء کی نفی یا استحقاق ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کا تو مقبول عام اصول کی بنا پر بھی اعتراف ہے کہ امتداد حرکت، یا بلفظ واحد تمام صفات حسی کسی محل کے محتاج ہیں، کیونکہ وہ بذات خود نہیں موجود ہو سکتے۔ ساتھ جن اشیاء کا حس سے ادراک ہوتا ہے، انکی نسبت بھی یہ مسلم ہے کہ انھیں صفات محسوسہ کے مختلف مجموعوں کے سوا کچھ اور نہیں ہیں، لہذا وہ بھی لازماً بذات خود قائم و موجود نہیں ہو سکتیں۔ یہاں تک تو سب کا اتفاق ہے بس اب اگر ہم محسوسات کے ایسے مستقل یا لذات وجود کا انکار کرتے ہیں، جو کسی جوہر یا محل کے ساتھ وابستہ اور قائم نہ ہو، تو انکی مقبول عام حقیقت میں سے ہم کسی شے کو حذف یا منہا نہیں کرتے، اور نہ اس حیثیت سے کسی بدعت کے مجرم ہیں۔ صرف اختلاف اس قدر ہے کہ ہمارے نزدیک، وہ بے ذہن چیزیں، جنکا علم جو اس سے ہوتا ہے، انکا نفس احساس یا ادراک سے الگ کوئی درجہ نہیں اور اسی لیے ان غیر متاثر اور ناقابل انقسام، جو اہر یا نفوس کے علاوہ، جو ان پر متصرف ہیں، اور ان کا احساس و ادراک کرتے ہیں، کسی اور جوہر میں یہ نہیں موجود ہو سکتیں، لیکن فلاسفہ عامی آدمی کی طرح اسکے قائل ہیں کہ جیسی صفات، ایک بے حرکت امتداد، اور غیر مدرک جوہر

کے ساتھ قائم ہیں، جسکو وہ مادہ کہتے ہیں، اور جسکی جانب وہ ایک ایسی طبیعی وجہ کا انتساب کرتے ہیں، جو تمام ذی ادراک ہستیوں سے باہر اور بلا کسی ذہن کے ادراک کئے ہوئے موجود ہے، بلکہ خود خلاق کائنات کے ازلی ذہن سے بھی بے نیاز ہے، اور اُس کے اندر اپنے ان خلق کردہ جواہر جمیہ کے صرف تصورات کا وجود مانتے ہیں، بشرطیکہ وہ ان جواہر جمیہ کے مخلوق ہونے کو سرے سے مانیں بھی۔

۹۲۔ کیونکہ بطرح مادہ یا جوہر جمی کا اعتقاد تشکیک کا اصلی عمود اور سہارا رہا ہے، جیسا کہ ہم واضح طور پر ثابت کر چکے ہیں، اسی طرح الحاد اور لامذہبیت کی فاجرانہ عمارتیں بھی اسی اساس پر اٹھائی گئی ہیں۔ اتنا ہی نہیں، بلکہ لاشی سے مادہ کی آفرینش کا تصور ایک ایسی عظیم دشواری خیال لگتی ہے، کہ ہمد قدیم کے مشہور ترین فلاسفہ جن میں خدا کے ماننے والے تک شامل ہیں مادہ کو غیر مخلوق اور خدا کا شریک ازلیت جانتے ہیں۔ یہ جوہر مادی ہر زمانہ میں ملاحظہ کا کس درجہ حلیف و معاون رہا ہے، اسکی تفصیل یہاں غیر ضروری ہے۔ انکے تمام پر عظمت و ہیبت نظامات کا اس پر مبنی ہونا، اثبات ہیں، اور قطعی ہے کہ اس ستون کو نکالتے ہی انکی ساری عمارت نیچے آجاتی ہے، یہاں تک کہ پھر یہ مطلق ضروری نہیں رہتا کہ ملاحظہ کے ہر بحیثیت فرقہ کے لغویات کے ساتھ الگ الگ کوئی خاص اعتنا کیا جائے۔

۹۳۔ رہا فاجر اور ناپاک اشخاص کا غیر مادی جوہر پر مبنی اڑا کر اور روح کو بھی جسم کی طرح منقسم اور قابل فساد سمجھ کر ان نظامات کے حاملین آسانی کے ساتھ پھنس جانا، جو انکے میلانات کے موافق و ملائم ہیں، اور چیز دن کی بناوٹ اور خلقت کو کسی قسم کے اختیار و عقل اور مقصد پر مبنی نہ قرار دینا، بلکہ سبجائے اسکے تمام موجودات کی اصل اور جڑ ایک قائم بالذات بے عقل اور غیر مدرک جوہر کو جانا۔ اور ان لوگوں کی باتوں پر کان دھرنا، جو ربانیت یا احوال عالم پر کسی

برتر روح کی نگرانی اور معائنہ کے منکر ہیں، اور سارے سلسلہ حوادث کو یا تو کورانہ اتفاق کی جانب منسوب کرنا، یا ایک اضطراری اور مجبورانہ وجہ کی جانب، جو ایک جسم کی دوسرے جسم پر تاثیر و تصرف سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ تمام باتیں بالکل قدرتی ہیں۔ لیکن دوسری طرف میں خیال کرتا ہوں، کہ بہتر اصول اور نظامات کے لوگ یہ جانتے ہیں کہ مذہب کے دشمن غیر مددگار ماوہ پر بے اتنا زور دیتے ہیں، اور ہر چیز کو اسی میں داخل کر دینے کی کوشش و تدبیر میں لگے رہتے ہیں، یہ دیکھ کر نہایت خوش ہوں گے، کہ اب یہ اعدائے مذہب اس بڑے سہارے اور تائید سے محروم کر دیے گئے ہیں، اور اس واحد قلم سے نکال دیئے گئے، جس کے باہر ایپیکوریس اور باس کے پیرو اپنے ادعا کے لیے سایہ تک کا سہارا نہیں رکھتے، اور نہایت آسانی اور سہولت کے ساتھ زیر ہو جاتے ہیں۔

۹۴۔ غیر محسوس ماوہ یا اجسام کے وجود کا اعتقاد، نہ صرف ملاحد اور جبرہ کے لیے تائید اور پناہ رہا ہے، بلکہ شرک اور بت پرستی کے تمام اصناف کا اسی پر دار و مدار ہے۔ اگر لوگ صرف اتنا سمجھتے کہ چاند، سورج، ستارے وغیرہ جی چیزیں محض انکے ذہنی احاسات ہیں، جن کا اس محسوسیت کے ماسوا کوئی وجود نہیں۔ تو کچھ شک نہیں کہ وہ خود اپنے تصورات کا سجدہ و عبادت کبھی نہ کرتے۔ بلکہ ان کی تنظیم و نیاز مندی کا قبلہ صرف وہ ازلی اور غیر مرئی روح ہوتی، جو تمام چیزوں کی پیدا کرنے والی اور پروردگار ہے۔

۹۵۔ ہمارے معتقدات میں اسی مہمل اور نامعقول اصول کی آمیزش نے عیسائیوں کے لیے کچھ کم دشواریاں نہیں پیدا کر رکھی ہیں، مثلاً ایک حشر ہی کے عقیدہ کو لو، کہ آپس

لے اپیکورس قدیم زمانہ کا یعنی یونانی دور کا مشہور مادی ہے، اور باس عہد جدید کے مادیین کا کٹنا چاہیے سرعہ تھا۔

فرقہ سوسینیم نے کتنے شبہات اور اعتراضات وارد کئے ہیں، لیکن کیا ان میں کوئی ترین اعتراضات تک کی بنیاد ہویت جسم کے فرض پر نہیں ہے، یعنی یہ کہ گو جسم اپنی شکل یا صفت محسوسہ کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے، لیکن بہ لحاظ اپنے جوہر مادی کے ہمیشہ یکساں اور غیر متغیر رہتا ہے؟ لہذا اگر تم اس جوہر مادی کو اڑا دو جسکی ذات و ہویت کا سارا جھگڑا ہے، اور جسم سے صرف وہ مراد لو، جو کچھ معمولی سیدھے سادے آدمی اس لفظ سے سمجھتے ہیں، یعنی وہ چیز جو براہ راست مرئی اور محسوس ہے، اور جو صرف حسی صفات یا تصورات کا مجموعہ ہے، پھر دیکھو کہ ان کے زبردست سے زبردست اور ناقابل جواب اعتراض کس طرح ہیچ اور نابود ہو جاتے ہیں۔

۹۲۔ مادہ کو کائنات سے خارج کرتے ہی وہ اپنے ساتھ تمام اُن شککانہ اور فاجرانہ خیالات، چوندھیا دینے والے سوالات و اعتراضات کو بہا لیجاتا ہے جولا ہوتن میں اور فلاسفہ دونوں کی راف کے لیے خاریں، اور انسان کے لیے اس قدر بے سود ہیں، کہ اسکی بیخ کنی کے لیے جو دلائل ہننے پیش کئے ہیں اگر وہ ناکافی بھی ہوں (اگرچہ میرے نزدیک ان کا کافی ہونا باتیں اور قطعی ہے) جب بھی محکومین ہیں کہ علم، امن اور مذہب کے دوست رکھنے والے بھی چاہیں گے، کہ کاش یہ کافی ہوں۔

۹۳۔ محسوسات کے وجود خارجی کے عقیدہ کے علاوہ حقیقی علم کی راہ میں دشواریوں اور لغزشوں کا ایک اور بھی بڑا سرچشمہ ہے، یعنی تصورات مجرودہ کا مسئلہ، جسکی مقدمہ میں تفصیل

۱۔ یعنی لیلیو سوسینس اور فاسٹو سوسینس کے اتباع۔ یہ دونوں اٹلی کے باشندے تھے، سولہویں صدیء میں ۱۶ سال آگے چھپے پیدا ہوئے۔ یہ تثلیث اور الوہیت مسیح کے منکر تھے۔ متعصب عیسائی انکو متحد و بدین کہتے تھے۔ لیکن دراصل ان کی حیثیت مصلحین دین یا تکلیف کی تھی۔ متعدد حالات کے لحاظ سے یہ ہمارے سرسید و شبلی کی حیثیت رکھتے تھے۔

گزر چکی ہے۔ دنیا کی وہ معمولی اور صاف چیزیں جسے ہم اچھی طرح مانوس، اور جنگو پوری طرح جانتے ہیں جب ان پر مجرد حیثیت سے غور کرو تو عجیب و غریب دشواری پیدا ہوجاتی ہے اور وہ بالکل ناقابل فہم ہوجاتی ہیں۔ زمان، مکان، اور حرکت کو جب جزئی اور مشخص حیثیت سے تو یہ ایسی چیزیں ہیں، جنگو ہر آدمی جانتا ہے، لیکن یہی چیزیں جب کسی عالم الہیات کے ہاتھ میں پڑ جاتی ہیں، تو اتنی مجرد اور دقیق ہوجاتی ہیں کہ معمولی فہم کا آدمی کچھ سمجھ ہی نہیں سکتا۔ اپنے نوکر کو حکم دو کہ مکو فلان دقت، فلان جگہ ملے، وہ کبھی کھڑا ہو کے یہ نہ سوچنے لگے گا کہ ان لفظوں کے معنی کیا ہیں۔ کیونکہ اس خاص دقت اور جگہ یا اس حرکت کے سمجھنے یا تصور کرنے میں جسکے ذریعہ وہ وہاں تک پہنچے گا اس کو ذرا بھی زحمت نہیں لیکن اگر زمانہ تمام ان خاص خاص افعال و تصورات سے، جو دن کو مختلف حصّوں میں تقسیم کرتے ہیں، الگ کر کے خالی اتمار وجود یا مجرد مود کے لیے استعمال کیا جائے تو شاید ایک فلسفی بھی اس کے سمجھنے میں چوندھیا جائے گا۔

۹۰۔ میرا تو یہ حال ہے، کہ جب کبھی زمانہ کا ایسا بسیط تصور قائم کرنا چاہتا ہوں، جو میرے تصورات ذہنی کی بہیم آمد و رفت سے مجرد ہو، جو برابر بتا چلا جاتا ہو، اور جس میں تمام چیزیں شریک ہوں، تو میں کھو جاتا ہوں، اور بدحواس ہو کر لانیل پیچیدگیوں میں گرفتار ہوجاتا ہوں۔ اصل یہ ہے کہ میں ایسے زمانہ کا سرے سے کوئی تصور نہیں رکھتا، صرف دوسروں کو کہتے سنتا ہوں، کہ یہ الی غیر الہنایتہ قابل تقسیم ہے، اور اس طرح اس کا ذکر کرتے ہیں کہ جنگو اپنی ذات کی نسبت عجیب و غریب خیالات کا خیر مقدم کرنا پڑتا ہو، کیونکہ یہ عقیدہ آدمی

لے ایسے کہ جب زمانہ لالی نہایتہ مقسم ہے تو بحالہ اس کے اجزا کی تقسیم بھی متناہی نہیں ہو سکتی۔ لہذا انسان کی زندگی کی ہر آن متناہی اجزا پر مشتمل ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ یا تو آدمی بلاشور ان گنت قرون اور زمانوں کو طے کرتا چلا جاتا ہے، یا پھر اس کے عدم شور کی یہ وجہ ہے، کہ ہر لمحہ وہ فنا ہوتا رہتا ہے۔

کیا تو یہ ماننے پر مجبور کر دیتا ہے کہ وہ لاتعداد قوتوں کو بلاشور طے کرتا چلا جاتا ہے، یا پھر اپنی زندگی کی ہر آن میں فنا ہوتا رہتا ہے، اور یہ دونوں باتیں برابر درجہ کی لغو معلوم ہوتی ہیں لہذا ماننا یہ پڑتا ہے کہ زمانہ ہمارے ذہنی تصورات کی لگاتار آمد و رفت سے مجرد اور ماوراء کوئی شئی نہیں ہے، جس سے لازم یہ آتا ہے کہ کسی محدود نفس کے استمرار کا اندازہ نہیں تصورات یا افعال کی تعداد سے لگانا چاہیے، جو اسی نفس یا ذہن میں یکے با دیگر آتے جاتے ہیں۔ اسی بنا پر یہ کھلا ہوا نتیجہ نکلتا ہے کہ روح ہر وقت کچھ نہ کچھ خیال کرتی رہتی ہے اور سچ یہ ہے کہ جو شخص بھی اپنے خیالات میں تفریق و انقسام پیدا کرے گا یا نفس کے وجود کو اس کے فکر و تصور سے الگ کرنا چاہے گا، تو میں یقین کرتا ہوں کہ یہ کام اُسکے لیے آسان نہ ہوگا۔

۹۹۔ بس اسی طرح جب ہم امتداد اور حرکت کو تمام دوسرے صفات سے مجرد کر کے بذات خود انہیں پر غور کرنا چاہتے ہیں، تو وہ فوراً نگاہ سے اوجھل ہو جاتے ہیں اور ہم طرح طرح کی گمراہیوں اور بے اعتدالیوں میں پھنس جاتے ہیں جن سب کی بنیاد دودھری تجرید پر ہے، کیونکہ اولاً تو یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ مثلاً امتداد تمام دوسرے حسی صفات سے مجرد کیا جاسکتا ہے، ثانیاً یہ کہ نفس امتداد کا وجود اُسی کی خود محسوسیت یا ادراکیت سے بھی جدا کیا جاسکتا ہے، لیکن جو شخص ذرا سوچے گا، اور کچھ کہتا ہے، اسکے سمجھنے کی کوشش کریگا، تو اسکو اعتراف کرنا پڑے گا کہ تمام صفات حسی احساسات ہونے اور حقیقی ہونے میں یکساں اور مساوی ہیں، ایسے امتداد اور رنگ و وزن کا وجود فقط ذہن میں ہے، اور ان احساسات ذہنی کی اصلیں صرف کسی دوسرے ذہن ہی میں موجود ہو سکتی ہیں، نیز یہ کہ جن چیزوں کا واسطہ اس سے علم ہوتا ہے، انکی حقیقت اس سے زیادہ نہیں، کہ وہ بس غلط

احساسات کا ایک مجموعہ مرکب، یا اگر کوئی شخص ایسا کہہ سکتا ہے، باہم آمیختہ مجسم شئی ہوتے ہیں، جن میں سے کسی کا بھی بغیر احساس کیے ہوئے موجود ہونا نہیں فرض کیا جاسکتا۔

۱۰۰۔ کسی شخص کا خوش ہونا، یا کسی شئی کا اچھا ہونا، ہر آدمی جانتا ہے، کہ کیا ہے، لیکن تمام جزئی خوشیوں سے الگ کر کے نفس خوشی کا یا تمام اچھی چیزوں سے جدا کر کے نفس اچھائی کا مجرد تصویر پیدا کرنا، ایک ایسی شئی ہے جسکے جاننے یا سمجھنے کا بہت کم لوگ ادعا کر سکتے ہیں۔ اسی طرح ایک آدمی منصف اور نیکو کار ہو سکتا ہے، بلا اس کے کہ وہ منصفی اور نیکو کاری کے متعین اور صحیح تصورات رکھتا ہو۔ یہ خیال کہ یہ اور اسی قسم کے دوسرے الفاظ مفہیم کلی پر دلالت کرتے ہیں، جو تمام جزئی اشخاص و افعال سے مجرد ہوتے ہیں، ایسا اعتقاد ہے، جسے اخلاق کے مسئلہ کو نہایت مشکل اور اسکے مطالعہ کو انسان کے لیے نہایت کم نفع کر دیا ہے۔ اسی کا اثر یہ ہے، کہ ایک شخص مدنی علم الاخلاق میں بڑی سے بڑی ترقی کر سکتا ہے، مگر وہ اس کے ذریعہ سے کبھی بھی زیادہ دانشمند یا زیادہ بہتر آدمی نہیں بنتا۔ نہ وہ یہ جانتا ہے کہ علاقہ و احوال زندگی میں کیا ڈھب اختیار کرے کہ وہ پہلے سے زیادہ خود اپنے اور اپنے پڑوسیوں کے لیے مفید اور کارآمد بن سکے۔ اتنا اشارہ یہ سمجھنے کے لیے کافی ہے کہ تجربہ کے عقیدہ نے علم کے سب سے زیادہ سودمند حصوں کی بربادی میں کچھ کم شرکت نہیں کی ہو۔

۱۰۱۔ حکمت نظری کے دو بڑے شعبے جو تصورات محوسہ سے بحث کرتے ہیں فلسفہ طبیعی اور ریاضیات ہیں، جن میں سے ہر ایک کی نسبت کچھ کہنا چاہتا ہوں۔

سب سے پہلے فلسفہ طبیعی کو لیتا ہوں، کیونکہ شکلگیر کو اسی میدان میں فتح نصیب ہوتی ہے۔ ہماری قوتوں کی تنقیص اور انسانی جہل و پستی کی نمائش کے لیے اعتراضات کا جو سرمایہ وہ استعمال کرتے ہیں، اس کا خزانہ یہی ہے کہ چیزوں کی اصلی اور حقیقی ماہیت

جاننے کے لیے ہماری کوششی ناقابل علاج ہے، اسی کو وہ خوب مبالغہ سے رنگتے، اور طول دیتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ ہمارے حواس ہمارے ساتھ ایک ذلت آمیز استہزا کرتے ہیں، اور ہمو چیزوں کے فقط ظاہر اور نمائش سے بہلایا جاتا ہے باقی اصل حقیقت اور اندونی کیفیات اور ساخت حقیر سے حقیر چیز کی بھی ہماری نظر سے پوشیدہ ہیں، پانی کے ہر قطرہ اور ریت کے ہر ذرہ میں ایک ایسی شے ہے جسکی تہ تک پہنچنا، اور سمجھنا انسانی فہم کی قوت سے باہر ہے لیکن جو کچھ ثابت کیا جا چکا ہے اس سے یہ بالکل روشن ہو جاتا ہے کہ یہ ساری فریاد محض بے بنیاد ہی اور اپنے حواس سے بے اعتباری اور جن چیزوں کو ہم پوری طرح سمجھتے ہیں انکی نسبت یہ خیال کرنا کہ کچھ نہیں جانتے، محض اپنے ہی غلط اصول کا خمیازہ ہے۔

۱۰۲۔ حقائق اشیا سے اپنی جہالت کے اعلان کا ایک بڑا موجب، یہ مقبول عام اعتقاد ہے کہ ہر شے کے افعال و اثرات کی علت خود اسی کے اندر ہے۔ یا یہ کہ ہر شے کی ایک مخفی ہستی ہے، جو اس کے تمام ممتاز خواص و صفات کا سرچشمہ اور منبع ہے، بعض لوگوں نے مظاہر و حوادث کی توجیہ و تشریح چیزوں کے پنهان خصائص سے کرنی چاہی ہے، لیکن اب اکثر ان حوادث کو تحلیل کر کے میکانیکی اسباب و علل، یعنی ناقابل حس ذرات مادی کی شکل، حرکت، وزن وغیرہ صفات و خواص تک پہنچایا جاتا ہے، لیکن اصل یہ ہے کہ روح کے علاوہ کوئی اور فاعل یا علت موثر نہیں ہے، کیونکہ یہ بالکل ظاہر ہے کہ حرکت یا اور دوسرے تصورات کلیتہً بے حس و حرکت ہیں (دیکھو بندہ ۲) لہذا الوان اصوات وغیرہ کی آفرینش کی تشریح، شکل حرکت مقدار وغیرہ سے کرنا لازماً ایک بے سود زحمت ہے۔ اور اسی لیے ہم دیکھتے ہیں، کہ اس قسم کی کوششیں ذرا بھی اطمینان بخش نہیں ثابت ہوتیں۔ یہی علی العموم تمام ان مثالوں کے لیے کہا جاسکتا ہے، جن میں ایک تصور یا صفت دوسرے تصور یا صفت کی علت قرار

دی جاتی ہے۔ اب ہم کو یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ ہمارے اصول سے کتنے مفروضات اور نظریات سے چھٹکارا ل جاتا ہے، اور فطرت کا مطالعہ کس قدر مختصر ہو جاتا ہے۔

۱۰۳۔ سب سے بڑا میکائلی اصول جو بالکل رائج اور مقبول ہے کشش ہے، پھر کازمین کی جانب

گزنا، اور سمندر کی موجوں کا چاند کی طرف بلند ہونا بعض لوگوں کے نزدیک پوری طرح اس اصول سے مشرح اور واضح ہو جاتا ہوگا لیکن سوال یہ ہے کہ اتنا کہ دینے سے کہ یہ سب ککش

سے ہوتا ہے۔ ہم جہل کی تاریکی سے نکل کر علم کی روشنی میں کیسے آجاتے ہیں؟ کیا یہ ہے

کہ لفظ کشش جذب و میلان کی نوعیت سے آگاہ کر دیتا ہے، اور اس کا فیصلہ کر دیتا ہے

کہ یہ سب کچھ خود اجسام کی باہمی کشش ہی سے واقع ہوتا ہے، اور ایسا نہیں ہو سکتا کہ کوئی بیرونی

قوت ان کے لیے ایک دوسرے کی جانب دافع اور جاذب ہو؟ مگر چونکہ اسکی کوئی تعیین

نہیں کیجاتی، کہ یہ میلان اجسام میں کس طرح پیدا ہوتا ہے، اس لیے ہم جس طرح اسکو کشش کے نام

سے بہکار سکتے ہیں، اسی طرح کسی خارجی قوت کے جذب و دفع سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے، کہ مثلاً ہم دیکھتے ہیں، کہ لوہے کے اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ نہایت

مضبوطی سے چپٹے ہوئے ہیں اور اسکی کھکشش ہی سے توجہ کی جاتی ہے، لیکن جھکو تو اس میں

باور دوسری مثالوں میں اس سے زیادہ کچھ نہیں ملتا، کہ نفس اثر یا نتیجہ کے ماسوا کوئی بات

بتلائی گئی ہو۔ کیونکہ وہ طریقہ فعلیت جس سے یہ اثر پیدا ہوتا ہے، یا وہ علت جو اس نتیجہ کو حادث

کرتی ہے۔ ان باتوں کی طرف کوئی توجہ نہیں کی گئی ہے۔

۱۰۴۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اگر ہم چند حادثات و اوقات کو لیکر باہم مقابلہ اور موازنہ کریں

۱۔ یعنی اجسام کا باہمی تضاد یا انجذاب، تو خود ایک محسوس اثر ہے جسکی بابت یہ امر بحث طلب ہے کہ خود

اجسام کی حقیقت میں داخل ہے یا کہ نہیں اور سے آتا ہے۔

توان کے اندر ہر کو ایک قسم کی یک رنگی اور یکسانیت نظر آدے گی۔ مثلاً، پتھر کا زمین پر گرنا، سمندر کا چاند کی جانب بلند ہونا، اور چیزوں کے انصاف و انجماد وغیرہ کو تو ان میں ایک چیز مشترک ہے۔ یعنی ایک دوسرے کی جانب میلان مقارنت۔ اسی لیے ان میں یا ان کے مثل حوادث میں ایک بھی ایسی شے نہیں ہے، جو اس آدمی کے لیے موجب حیرت و استعجاب ہو، جسے دقت نظری سے فطرت کے ان آثار و نتائج کا مشاہدہ اور موازنہ کیا ہے۔ کیونکہ تعجب و حیرت ہمیشہ اس چیز پر ہوتی ہے، جو غیر معمولی اسبے الگ، اور ہمارے عام مشاہدے کے باہر اور خلاف ہو۔ اجسام کا مرکز ارض کی جانب رجحان اور میلان کچھ بھی عجیب نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ صرف ایسے کہ زندگی کی ہر آن میں ہم اس کا احساس و مشاہدہ کرتے ہیں، مگر یہ امر کہ اجسام کا اسی طرح کا میلان و انجذاب مرکز ماہ کی جانب بھی ہے، بہتوں کو نہایت عجیب و غریب اور ناقابل توجیہ نظر آئے گا، کیونکہ اس کا مشاہدہ صرف سمندر کے مدین ہوتا ہی، لیکن ایک فلسفی جسے خیالات و افکار عالم فطرت کے ایک بڑے دائرہ کو محیط ہیں، یہ دیکھ کر کہ زمین کی طرح آسمان کے حوادث و ظواہر میں بھی ایک خاص قسم کی یکسانیت ہے، جس سے یہ پتہ چلتا ہے، کہ تمام اجسام ایک دوسرے کی طرف طبعاً مائل ہیں، اسی کا وہ ایک عام نام کشش رکھ دیتا ہے، یا جو واقعہ تحلیل ہو کر اس کے ماتحت آجاتا ہے، وہ سمجھتا ہے، کہ بس اسکی پوری توجیہ و تعلیل ہو گئی۔ اس طرح وہ مایا جوار کے واقعہ کی اس کشش سے تشریح کرتا ہے، جو کہ ارض کو چاند کی جانب ہے، اور یہ اس کو کوئی عجیب اور نامانوس شے نہیں معلوم ہوتی، بلکہ فطرت کے ایک قانون کلی کی جزئی مثال نظر آتی ہے۔

۱۰۵۔ لہذا اگر ہم اس فرق و تفاوت پر غور کریں، جو طیحاظ حوادث و واقعات کے علم کے فلاسفہ طبیعی اور عام آدمیوں میں ہے تو معلوم ہو گا کہ اسکی بنیاد اس پر نہیں ہے کہ فلاسفہ

کسی علت فاعلی کو جو ان حوادث کا باعث ہے، پہلے ہی کہتے ہیں کیونکہ علت فاعلی تو ہر جز ارادہ روح کے اور کوئی شئی ہوتی نہیں سکتی بلکہ اس فرق کی بنا فطرت کے افعال و مصنوعات کے مابین مماثلت، توافق اور مقارنت کے محض ایک وسیع تر علم و انکشافات پر ہے جسکے ذریعہ سے جزئی اور خاص خاص اہتمام و نتائج کی تشریح کی جاتی ہے یعنی انکو تحلیل کر کے قوانین کلیہ کے ماتحت کر دیا جاتا ہے۔ (دیکھو بند ۶۲)۔ یہ قوانین، چونکہ اس مماثلت اور یکسانیت پر مبنی ہوتے ہیں جس کا نتائج طبعی کی آفرینش میں مشاہدہ ہوتا ہے، اسلئے بہت زیادہ قابل قبول اور محکم ہوتے ہیں، اور ذہن انکی جستجو میں رہتا ہے۔ کیونکہ اس ذریعہ سے ہمارا علم سامنے اور قریب کی چیزوں سے آگے بڑھ جاتا ہے، جس سے ہم اس قابل ہو جاتے ہیں کہ نہایت دراز فاصلہ اور بعید زمانہ کی چیزوں اور واقعات کی نسبت صائب اور اغلب قیاسات قائم کر سکتے ہیں، اور اسی طرح مستقبل کے بارہ میں پیشین گوئی کر سکتے ہیں۔ ذہن اس قسم کے کلی اور غیبی علم کا از حد شائق و دلدادہ ہے۔

۱۰۶۔ لیکن اس قسم کی چیزوں میں ہر کو نہایت احتیاط سے اور پھونک پھونک کر قدم رکھنا چاہیے کیونکہ ہم سے اندیشہ ہے کہ تمثیلات کو بہت زیادہ اہمیت دیدین، اور ذہن کے اس حرص و سرگرمی سے مغلوب ہو کر جو اپنے ہر علم کو وسیع کر کے نظریات کلیہ کے سانچہ میں ڈھال لینا چاہتا ہے، سچائی کو صدمہ پہنچا دین، مثلاً اجسام کی باہمی کشش ہی کو لو، کہ چونکہ اس کا بہت سی مثالوں میں مشاہدہ ہوتا ہے، اسلئے بعض آدمی بے جھجک اسکے عالمگیر ہونے کا اعلان کر دیتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ہر جسم کا دوسرے کی جانب کھینچنا اور اس کو کھینچنا تمام اجسام کی ذات میں داخل ہے، خواہ وہ کسی قسم کے ہوں حالانکہ یہ بدہاشہ معلوم ہے کہ ثوابت میں ایک دوسرے کی جانب اس قسم کا کوئی میلان نہیں ہے، اور اس

کشش کا ذاتی ہونا تو اس قدر بعید ہے، کہ بعض مثالیں بالکل اسکے خلاف اصول پیش کرتی ہیں، مثلاً اورخون کا عمودی بڑھان اور ہوا کی پکٹ، اصل یہ ہے کہ کوئی چیز اجسام کے لیے لازمی یا ذاتی نہیں ہے، بلکہ ہر شے کلیۃً حکم ران روح کی مشیت پر موقوف ہے جو مختلف قوانین کے مطابق بعض اجسام میں تو باہمی وابستگی یا ایک دوسرے کی جانب میلان پیدا کر دیتی ہے، بعضوں کو ایک مقررہ فاصلہ پر قائم رکھتی ہے، اور بعض میں ان سب کے خلاف ایک پرالگندہ حرکت خلق کر دیتی ہے، غرض جہاں جیسا مناسب ہوتا ہے دیا کر دیتی ہے۔

۱۰۔ بیانات گذشتہ سے ہم حسب ذیل نتائج حاصل کر سکتے ہیں۔ اول یہ کہ نفس یا روح سے جدا گانہ کسی طبعی علت فاعلی کی جستجو فلاسفہ کی ایک کھلی ہوئی عبت کاری ہے۔ دوسرے یہ کہ تمام کائنات کو ایک حکیم اور صاحب فضل فاعل کی صفت مان لینے کے بعد فلاسفہ کا اصل کام چیزوں کی علل غایتہ پر فکر و تفحص ہے۔ میری سمجھ میں کوئی وجہ نہیں آتی، کہ ان مختلف اغراض و مقاصد کا پتہ لگانا، جسکے لیے یہ طبعی چیزیں قدرتاً موزون ہیں، اور جنکی خاطر درحقیقت وہ انتہائی حکمت کے ساتھ پیدا کی گئی تھیں، انکی تعلیل و تشریح کا کیوں نہ ایک عمدہ اور فلاسفہ کے شایان شان طریقہ خیال کیا جائے۔ تیسرے یہ کہ جو کچھ اوپر بیان ہوا اس سے یہ کسی طرح استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ مطالعہ فطرت اور مشاہدات و تجربات کو ہم اب بھی کیوں نہ قائم رکھیں، کیونکہ ان کا نوع انسان کے لیے مفید ہونا یا انکے ذریعہ سے

۱۱۔ لیکن موجودہ تحقیقات کی رو سے نظام شمسی اور ثوابت دون کی حرکت مسلم ہے، اور درخون کا عمودی ہونا اور ہوا کی اضطرابیت قانون کے مطلق منافی نہیں خیال کی جاتی۔

نتائج کلیہ کا اخذ کرنا اس کا مقتضی نہیں ہے کہ خود اشیا کے مابین کچھ ناقابل تغیر علل و روابط موجود ہیں بلکہ ان سے انسان کے ساتھ خدا کی صرف اس مافیت و فضل کا سراغ لگتا ہے جو اس نے انتظام عالم میں پیش نظر رکھا ہے (دیکھو بند ۳۰ اور ۳۱) چوتھے یہ کہ اپنے پیش نظر حوادث و واقعات کے ایک دقیق و مجتہدانہ مطالعہ سے ہم فطرت کے قوانین کلیہ کا پتہ لگا سکتے ہیں، اور پھر ان سے دوسرے حوادث کا استخراج کر سکتے ہیں۔ میرا یہ منشا ہرگز نہیں کہ ان کو برائے نام ثابت کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس قسم کے ہر استخراج کا مدار اس فرض پر ہے، کہ خالق فطرت کے افعال ہمیشہ یکساں اور ان قوانین کی پابندی کے ساتھ صادر ہوتے ہیں، جنکو ہم نے اصول قرار دے لیا ہے اور جنکو ہم بدائیت نہیں جان سکتے۔

۱۰۸۔ جو لوگ حوادث کے لیے قوانین کلیہ وضع کرتے ہیں اور پھر ان سے اور حوادث کا استخراج کرتے ہیں اور انکی نظر دراصل علل سے زیادہ علامت پر ہوتی ہے، ایک آدمی علامت طبیعہ کو اچھی طرح سمجھ سکتا ہے بغیر اسکے کہ انکی تمثیل سے آگاہ ہو یا یہ بتا سکے کہ کس قانون کی رو سے فلان شی ایسی یا ویسی ہے، اور جس طرح یہ بالکل نامکن ہے کہ باوجود قانون گرامر کی شدید پابندی کے لکھنے میں غلطی ہو جائے، اسی طرح فطرت کے قوانین کلیہ سے استدلال کرتے وقت بھی یہ نامکن نہیں ہے کہ ہم تمثیل کو بہت زیادہ وسعت دیدین جبکی وجہ سے غلطی میں پڑ جائیں۔

۱۰۹۔ جس طرح ایک سمجھ دار آدمی گرامر کے علاوہ اور کتابوں کے پڑھنے میں انکی زبان پر بخوبی صرفی نکتہ جینیوں کی جگہ اصل مفہوم و مدعا کے سمجھنے اور اس سے استفادہ پر توجہ اور دماغ صرف کرتا ہے اسی طرح میرے نزدیک صحیفہ فطرت کے مطالعہ اور تتبع میں اسکے پیچھے پڑنا کہ ہر جزئی واقعہ کو تحلیل کر کے قوانین کلیہ تک پہنچایا جائے، یا یہ بتایا جائے کہ یہ

واقعہ اُن قوانین کی رد سے کیونکر صادر ہوا، ایک ذہنی پستی ہے۔ ہمارا پیش ہند اس سے افضل ہونا چاہیے، یعنی نیکہ ہم کائنات فطرت کے تنوع، حسن، وسعت، اور ترتیب کو مطمح نظر بنا کر اپنے ذہن میں رفعت اور تازگی پیدا کرتے رہیں، اور اس طرح صحیح استنباط کی مدد سے خلاق عالم کی جبروت، حکمت اور فیاضی کے متعلق اپنے خیالات کو ترقی دیں۔ اور سب سے آخر یہ کہ جہان تک ہمارے بس میں ہے خلقت کے مختلف اجزاء کو اُن مقاصد کا مدد و معین قرار دیں، جسکے لیے انکی آفرینش ہوئی تھی، یہ مقاصد خدا کی عظمت کا اعتراف اور اپنے مجنسون کی بقا اور سائنس ہیں۔

۱۱۰۔ مذکورہ بالا مثال یا حکمت طبعی (نچرل سائنس) کی بہترین کلیدی کتاب کی شہور کتاب ہے۔ کو بے تامل قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس قابل قدر کتاب کے آغاز میں زمان، مکان، اور حرکت کی دو دو تئیں لگئی ہیں اطلاق اور اضافی، واقعی ظاہری ریاضیاتی اور عامی۔ تقسیم جیسا کہ مصنف نے مفصلاً تشریح کی ہے، اس فرض پر مبنی ہے، کہ ان کمپاسٹ کا ایک وجود ذہن سے باہر ہے، اور معمولاً ہر حسی چیز دن کے ساتھ ان کا محض ایک اضافی علم ہوتا ہے، جسکو انکی اصلی ماہیت سے کوئی نسبت نہیں ہوتی۔

۱۱۱۔ چونکہ زمانہ اس کتاب کی رد سے، ایک مطلق یا مجرد مفہوم میں، وجود اشیا کے مروجہ و مادیت کا نام ہے، اسلئے جسکو اس موضوع پر اُس سے زیادہ کچھ نہیں کہنا ہے، جتنا ابھی بندہ ۹ اور ۹ میں کہا جا چکا ہے۔ اب باقی رہی مکان اور حرکت کی بحث۔ یہ مشہور مصنف اس امر کا قائل ہے، کہ ایک تو مطلق مکان ہے، جو ناقابل احساس ہونے کی وجہ سے

۱۱۲۔ نیوٹن کی مشہور کتاب مہادی اولیٰ مراد ہے، نیوٹن کا زمانہ ۱۶۸۷ء سے ۱۶۸۷ء ہے کشش کے عالمگیر قانون کے انکشاف کا سہرا اسی کے سر ہے۔

کیساں اور غیر متغیر حالت پر قائم رہتا ہے۔ اور ایک اضافی مکان ہے جو مکان مطلق کے
 مقیاس کی حیثیت رکھتا ہے، یہ چونکہ تغیر پذیر ہوتا ہے، اور اس کے موقع کی تعین و تحدید گردد
 و پیش کے اجسام محسوسہ کے لحاظ و نسبت سے کیجاتی ہے، اسلئے اسکو عامیانه طور پر اصلی
 مطلق اور ناقابل تغیر مکان کی جگہ پر استعمال کرتے ہیں، چیز کی تعریف یہ مصنف یوں کرتا ہے،
 کہ وہ مکان کا وہ حصہ ہے، جو کسی جسم سے مشغول یا بھرا ہوا ہو، یہ چیز جس مکان کا حصہ
 ہے، وہ اگر حقیقی و اطلاقی ہے تو یہ چیز بھی حقیقی و اطلاقی ہوگا، اگر وہ اضافی ہے، تو یہ بھی
 اضافی ہوگا۔ حرکت اطلاقی اُسے نام رکھا ہے کسی جسم کے ایک چیز اطلاقی سے دوسرے
 چیز اطلاقی کی جانب انتقال کا، جس طرح کہ اضافی حرکت نام ہے کسی جسم کے ایک اضافی
 چیز سے دوسرے اضافی چیز کی جانب انتقال کا۔ اور چونکہ مکان اطلاقی کے اجزاء
 کا علم ہمکو حواس سے نہیں ہوتا، اسلئے ہم ان کے بجائے انکے محسوس مقیاسات کا استعمال
 کرتے ہیں اور چیز و حرکت و دونوں کی تعریف و تحدید اجسام محسوسہ کے لحاظ سے کرتے
 ہیں، جنکو ہم ناقابل حرکت و تغیر فرض کر لیتے ہیں۔ لیکن ساتھی یہ ہدایت کی گئی ہے، کہ فلسفیانہ
 مباحث میں ہمکو اپنے حواس سے بالکل قطع نظر کر لینا چاہیے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ جو اجسام ہمکو ساکن نظر آئے
 ہیں وہ دراصل ایسے ہوں، اور ایک شے جس میں اضافی حرکت ہو وہ فی نفسہ ساکن ہو۔ اسطرح
 ایک ہی جسم اضافی حیثیت سے متحرک اور ساکن و دونوں ہو سکتا ہے، یا اس سے بڑھکر یہ کہ ایک ہی
 جسم ایک ہی وقت میں اپنے چیز کی تحدید کے اختلاف کے لحاظ سے دو مختلف ہوتوں میں اضافی
 طور پر حرکت کر سکتا ہے۔

اے جسطرح بیل کا مسافر اس اضافی حرکت و سکون کا نام عرضی حرکت و سکون بھی لکھا جاسکتا ہے۔ مثلاً ایک جہاز مغرب
 کی جانب سفر کر رہی ہو، اسپر ایک شخص اپنے کچھ کویلے مشرق روئے لیکن میں جا رہا ہو، تو یہ کچھ اضافی طور پر مشرق و مغرب
 دونوں جانب بہ وقت واحد حرکت کر رہا ہے۔

لیکن یہ سارا اختلاف واشتباہ صرف اضافی یا ظاہری حرکتوں تک محدود ہے، حقیقی یا اطلاق حرکت میں نہیں پایا جاتا، اس لیے فلسفہ میں محض حرکت حقیقی کا اعتبار کرنا چاہیے۔ ساتھ یہ بھی بتلایا گیا ہو کہ حقیقی حرکت کو اضافی یا ظاہری حرکات سے حسب ذیل خواص کے ذریعہ سے متناظر اور الگ کیا جاسکتا ہے۔ اول یہ حقیقی یا اطلاق حرکت میں جسم متحرک کے تمام اجزاء، جنکی باہمی وضعی نسبت اپنے کل کے ساتھ ایک ہی قائم رہتی ہے، پورے جسم کی حرکات کے شریک ہوتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ محل کی حرکت حال میں بھی حرکت پیدا ہو جاتی ہے یعنی وہ جسم جو کسی متحرک محل میں حرکت کر رہا، وہ اپنے محل کی حرکت کا تابع اور حصہ دار ہوتا ہے۔ تیسرے یہ کہ حقیقی حرکت بغیر اس کے کہ خود جسم پر کوئی زور وارد ہو یا دھڑکے کسی اور طرح سے نہ کبھی پیدا ہوتی ہے اور نہ بدلتی ہے۔ چوتھے یہ کہ حقیقی حرکت ہمیشہ جسم متحرک پر دباؤ پڑنے سے بدل جاتی ہے۔ پانچویں یہ دوری حرکت میں جو بالکل اضافی ہو، کوئی مرکز گریز قوت نہیں ہوتی، لیکن اگر وہ حقیقی یا اطلاق حرکت ہو تو اس میں یہ قوت مقدار حرکت کے ہم نسبت پائی جاتی ہے۔

۱۱۲۔ لیکن جبکہ اعتراف کرنا چاہئے کہ باوجود ان تمام باتوں کے بھی میری یہ کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا کہ حرکت اضافی کے سوا کسی اور قسم کی حرکت ہو سکتی ہے۔ چونکہ حرکت کے تصور کے لیے کم سے کم دو ایسے جسموں کا تصور ناگزیر ہے، جن کا فاصلہ یا وضع ایک دوسرے کے لحاظ سے بدلے۔ لہذا اگر ایک ہی جسم کا وجود ہوتا، تو وہ کبھی متحرک نہ ہو سکتا۔ مجھ کو تو یہ بات بالکل بدیہی معلوم ہوتی ہے، کیونکہ حرکت کا جو بھی تصور ہم رکھتے ہیں اس میں لازمی طور پر اضافیت شامل ہو کر کیونکہ برکے کے نزدیک سب گویا گھبراہٹ کا جب پتھر پھینکا جاتا ہو تو جس قوت سے وہ پتھر حرکت کر کے نشانہ پر پہنچا جو وہ مرکز گریز قوت جو یہی مثال عام طور پر کسی تشریح کے لیے پیش کی جاتی ہے، دوسری مثال یہ دیکھا سکتی ہو کہ گھوڑے ہوئے چاک پر کوئی کنکری وغیرہ ڈالو تو وہ ہمیشہ مرکزی طرف سے بھاگ کر باہر گرے گی۔ اس قانون حرکت کو نیوٹن نے قائم کیا تھا لیکن اب یہ نہیں تسلیم کیا جاتا کہ مرکز گریز قوت کے مقابل قوت کا نام مرکز جو ہے۔ یا دو ذرات کو علی الترتیب بائیں اور دائیں کے مرکزوں کے درمیان میں آرد و بین اول الذکر تمام زیادہ موزون معلوم ہوتے ہیں۔

تحقق حرکت کے لیے کم از کم دو جسموں کا ہونا ضروری، جنگلی یا ہی نسبت یا وضع کے تغیر سے، حرکت کا احساس ہوتا ہے۔ لہذا حرکت کی ماہیت ہی میں دوسرے جسم کا اعتبار یا اس کی جانب اضافت داخل ہے)

۱۱۳۔ اگرچہ ہر حرکت کے لیے ایکے زائما جسم کا تصور لازمی ہے، تاہم یہ ہو سکتا ہے کہ متحرک ان میں سے صرف ایک ہی جسم ہو یعنی وہ جس پر فاصلہ یا وضع کا بدلنے والا زور پڑا ہے، تاہم بعض آدمی حرکت اضافی کی اس طرح تعریف کر سکتے ہیں کہ ہر اس جسم پر متحرک ہونے کا اطلاق کیا جاسکتا ہے، جو کسی دوسرے جسم سے اپنا فاصلہ بدلے، خواہ فاصلہ بدلنے والا کوئی زور اس پر پڑے یا نہ پڑے لیکن چونکہ حرکت اضافی کا احساس سے علم ہوتا ہے، اور زندگی کے کام کاج میں اسی کا اعتبار ہو، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہر معمولی سمجھ کا آدمی بھی اس کو اسی خوبی کے ساتھ جانتا ہے جس طرح بڑے بڑے فلسفی لہذا اب میں پوچھتا ہوں، اگر کیا کسی شخص کے نزدیک بھی حرکت کا یہ مفہوم ہے، کہ جب وہ راستہ پر چلتا ہے، تو جن پتھروں پر سے وہ گزرتا ہے، ان کو صرف اس بنا پر متحرک کہے کہ ان کا فاصلہ اس کے قدموں سے بدلتا جاتا ہے؟۔ بلکہ تو یہ صاف نظر آتا ہے، کہ اگرچہ حرکت کے معنی میں دو چیزوں کی باہمی نسبت داخل ہے تاہم یہ ضروری نہیں کہ اس نسبت کے ہر جزو با طرف کو متحرک کہہ دیا جائے جس طرح ایک آدمی کسی ایسی چیز کا خیال کر سکتا ہے جو خود خیال نہیں کرتی، اسی طرح ایک جسم دوسرے جسم کی جانب یا اس سے مخالف سمت میں حرکت کر سکتا ہے، لیکن اس سے خود اس دوسرے جسم میں حرکت ہونا لازم نہیں آتا۔ میری مراد اضافی حرکت ہے، کیونکہ کسی اور حرکت کا میں تصور نہیں کر سکتا۔

۱۱۴۔ تحدید محل کے اختلاف سے حرکت میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک آدمی جو جہاز میں بیٹھا ہو، اس جہاز کے جوانب کے لحاظ سے ساکن کہا جاسکتا ہے، اور زمین کے لحاظ سے

متحرک یا وہ ایک کے لحاظ سے مشرق کی جانب حرکت کر سکتا ہے، اور دوسرے کے لحاظ سے مغرب کی طرف۔ زندگی کے معمولی کاروبار میں لوگ کسی جسم کی تحدید چیز کے لیے زمین سے آگے نہیں بڑھتے۔ اور جو نئی زمین کے لحاظ سے ساکن ہے، وہ حقیقتہً ساکن شمار کی جاتی ہے۔

لیکن فلاسفہ جن کا دائرہ فکر وسیع تر اور جن کے خیالات نظام اشیاء کے بارہ میں صحیح تر ہوتے ہیں انکو خود زمین کے متحرک ہونے کا پتہ لگ جاتا ہے۔ لہذا وہ اپنے خیالات کی تعیین کے لیے اس مادی عالم کو محدود و مقصور کرتے ہیں، اور اسکی انتہائی نامتحرک دیواروں کو وہ چیز قرار دیتے ہیں جسکی نسبت سے حقیقی حرکات کا اندازہ اور فیصلہ کرتے ہیں۔ اگر ہم خود اپنے تصور کی جانچ کریں تو مجبوریاً یقین ہے کہ تمام وہ حرکات جنکو ہم حقیقی سمجھتے ہیں تہ میں اضافی حرکت کے سوا کچھ نہ نکلیں گی۔ کیونکہ جیسا ابھی کہا جا چکا ہے، تمام بیرونی علّاق اور اضافتوں سے الگ کر کے مطلق حرکت بالکل ناقابل فہم شے ہے۔ اور تمام مذکورہ بالا خواص علل اور نتائج، جبکہ حرکت اطلاقی کی جانب انتساب کیا جاتا ہے، اگر میں غلطی نہیں کرتا، تو وہ سب حرکت اضافی میں مل جائینگے۔ باقی مرکز گزیر قوت کی نسبت جو یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا دوری حرکت اضافی سے مطلق تعلق نہیں تو میری سمجھ میں نہیں آتا جو کہ یہ نتیجہ اس تجربہ سے کیونکر نکلتا ہے؟ جو اسکے ثبوت میں پیش کیا گیا ہے۔ (دیکھو فلسفہ طبیعی کی مبادی یا ضمیمہ

۱۔ نیوٹن کی اس مشہور ترین کتاب کا نام ہے جسکو صحیفہ ریاضیات کہا جاتا ہے جس مابعدی کا حوالہ دیا گیا ہے کہ وہ نیوٹن کا ایک تجربہ ہے جس سے حاصل ہوا ہے کہ چھتہ میں ایک دھیری سی ٹھکانا آئین شیشہ کی ایک ٹانڈی مضبوطی سے دو پچھرا سکوٹا تھامے پکڑے پکڑے ایک طرف گھما دیا جائے گا تو وہ میں خوب الٹن پڑ جائے۔ اس ٹانڈی میں بانی پھر کا تھالک کر دے تو اس دوری حرکت کی ٹانڈی گھومنا شروع ہوگی پہلے ایک پچھرا تو پانی کی سطح پر ایک ستوری رہے گی۔ پھر ٹانڈی کے اندر والا پانی بھی پھر کھلنے لگے گا۔ اور پچھرا میں ایک چوٹ پیدا ہو کر پانی محو سے ہٹ کر ٹانڈی کے کناروں کی طرف بڑھنے لگے گا۔ نیوٹن نے یہ ثابت کرنا چاہا کہ اس پہلے پچھرا میں جب ٹانڈی تو پورے دور سے چکر کھاتی رہی لیکن وہ پانی میں کوئی حقیقی حرکت نہ تھی اور پچھرا میں پانی کے جو ٹانڈی کا مغزوت ہوئی کی حیثیت اسکو حاصل تھی) لہذا پانی اپنی جگہ پر قائم رہا لیکن جب بالذات پانی میں حقیقی حرکت دوری شروع ہوئی تو پھر گزیر قوت کی وجہ سے پانی کناروں کی طرف پڑھنے لگا، اور لازماً مجھے سطح کے چوٹ شکل پیدا ہوگی۔ لہذا معلوم ہے ہوا کہ حقیقی حرکت دوری میں مرکز گزیر قوت ہوتی ہے، اور اضافی میں نہیں۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ جس کو ہم اضافی حرکت کہتے ہو وہ کتنی مسائل سے ہے۔ اور جس کو حقیقی کہتے ہو وہ اضافی ہے۔ اب علماء ریاضیات میں بھی غالباً یہی مسلم ہے کہ تمام حرکتیں اضافی ہیں حقیقی حرکتیں

تعریف ہستم پچائیشہ) کیونکہ اُس وقت جبکہ یہ کہا جاتا ہے کہ ہانڈی کے اندر پانی میں سب سے زیادہ دوری حرکت اضافی موجود ہے تو سرے سے کوئی حرکت ہی نہیں ہوتی، جیسا کہ اوپر والے بند سے ظاہر ہے۔

۱۱۵۔ کیونکہ کسی جسم کو متحرک کہنے کے لیے اولاً تو یہ ضروری ہے کہ اس کا فاصلہ یا وضع کسی دوسرے جسم سے بدلے، دوسرے یہ کہ کوئی بدلنے والا یا تغیر پیدا کرنے والا ذرہ اس جسم کو متحرک پر پڑے اگر ان دونوں میں سے ایک بات بھی نہ ہو، تو یہ نہیں خیال کرتا کہ عام مفہوم یا محاورہ زبان کی رو سے کسی جسم کو متحرک کہا جاسکتا ہے۔ البتہ میں اتنا تسلیم کرتا ہوں کہ یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک جسم جس کا فاصلہ کسی دوسرے جسم سے بدلتا ہوا نظر آتا ہو، اسکو ہم متحرک خیال کر لیں، گو کہ پھر کوئی زور نہ پڑا ہو (محض ظاہری حرکت کی صورت ہے) لیکن اسکی وجہ یہ ہے کہ ہم فرض کر لیتے ہیں کہ فاصلہ کا بدلنے والا ذرہ اس جسم پر پڑا ہے جس کو متحرک خیال کیا جا رہا ہے جس سے صرف یہ پتہ لگتا ہے کہ ہم ایک چیز کو غلطی سے متحرک خیال کر سکتے ہیں جو دراصل متحرک نہیں ہے۔ اور سب ۱۱۶۔ مذکورہ بالا بیانات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حرکت کے فلسفیانہ مفہوم کے لیے اس

معمولی محسوس اور جسمانی مکان سے مختلف کسی مکان مطلق کا وجود ضروری نہیں، جسکا ذہن سے باہر نہ پایا جاسکتا، اُسی اصول سے واضح ہے جسکی رو سے اور تمام موجودات محسوسہ کی نسبت یہی دعویٰ ثابت کیا جا چکا ہے۔ اور ہم ذرا دقت نظر سے کام لیں تو غالباً ہمکو معلوم ہو جائے گا کہ تمام اجسام محسوسہ سے قطع نظر کے مکان محض یا مکان مطلق کا ہم کوئی تصور تک نہیں قائم کر سکتے، اور میں تو اعتراض کرتا ہوں کہ یہ ایک انتہائی تصور مجرد ہونے کی وجہ سے بجکو بالکل ناممکن الوجود معلوم ہوتا ہے۔ جب میں اپنے جسم کے کسی حصہ میں حرکت پیدا کرتا ہوں، اگر کوئی مزاحمت نہ پیش آوے، تو میں کہتا ہوں کہ مکان موجود ہے، لیکن اگر کوئی مزاحمت محسوس ہو، تو میں کہتا ہوں

کہ یہاں کوئی جسم ہے۔ اور جس نسبت سے یہ مزاحمت کم و بیش ہوتی ہے، اسی نسبت سے مکان کو کم یا زیادہ خالی و فارغ کہتا ہوں۔ لہذا جب میں مکان کے لیے فارغ یا خالی کا لفظ استعمال کرتا ہوں، تو یہ نہیں مفروض ہوتا ہے کہ لفظ مکان سے کوئی ایسی شے مراد ہے جس کا تصور یا وجود بغیر جسم اور حرکت کے ممکن ہے، گو دراصل ہمارے اندر اس غلط فہمی کا مادہ موجود ہے کہ ہر اسم ذات سے مراد کوئی نہ کوئی ایسا تصور ہوتا ہے، جو تمام دوسرے تصورات سے الگ کیا جاسکتا ہے، جس نے بے شمار غلطیاں پیدا کر رکھی ہیں۔ مکان کے جو معنی میں نے ابھی بتلائے ہیں، انہی کا لازمہ یہ ہے کہ جب میں اپنے جسم کے علاوہ تمام دنیا کو معدوم فرض کر لیتا ہوں تو میں یہ کہتا ہوں کہ مکان محض موجود ہے، جس سے اسکے سوا کچھ نہیں مراد ہوتا کہ میں اپنے اعضائے جسم کے لیے اسکو ممکن خیال کرتا ہوں، کہ بغیر ادنیٰ مزاحمت کے انکو ہر طرف حرکت دیا جاسکتی ہو، لیکن اگر اپنا جسم بھی معدوم فرض کر لیا جائے، تو پھر کوئی حرکت نہیں پائی جاسکتی اور اسی لیے کوئی مکان بھی نہیں موجود ہو سکتا۔ بعض آدمی شاید یہ خیال کریں کہ انکو عاصیہ بصر سے مکان محض کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لیکن یہ ایک دوسری جگہ میں ثابت کر چکا ہوں کہ مکان اور فاصلہ کا احساس آنکھ سے نہیں ہوتا۔ دیکھو رسالہ مرآۃ المناظر، ۱۱۷۔ جو کچھ یہاں کہا گیا ہے، امید ہے کہ اس سے تمام اُن مشکلات و نزاعات کا خاتمہ ہو جائے گا جو مکان محض کی ماہیت کی نسبت علمائے پھیل گئی ہیں۔ لیکن اس کا اصلی نفع یہ ہے کہ ہم ایک نہایت خطرناک کشمکش سے آزاد ہو گئے، جس میں بیبیون، آدمیون، کو، جنون نے مسئلہ مکان پر غور کیا ہے، مبتلا ہونا پڑا ہے، یعنی یہ خیال کہ یا تو مکان حقیقی ہی خود خدا ہے، یا پھر خدا کے سوا ایک اور ایسی شے ماننا پڑتی ہے، جو ازلی غیر مخلوق نامحدود غیر منقسم اور ناقابل تغیر ہے۔ یہ دونوں باتیں بجا طور پر نہایت گمراہ کن اور مہمل خیال کی جاسکتی ہیں۔ سیکڑوں علماء مذہب اور بڑے بڑے فلاسفہ جنہوں نے مکان کے محدود یا معدوم ہونے کی مشکلات پر غور کیا ہے، ان کو

ناچار ہو کر اس کو ایک الہی شے تسلیم کرنا پڑا ہے۔ اور بعض متاخرین نے، تو خصوصیت کیساتھ اس پر زور دیا ہے، کہ خدا کے ناقابل تفہیم صفات اس کے مطابق ہیں۔ یہ خیال ذات الہی کی نسبت کیسا ہی نازیبا کیون نہ معلوم ہو، لیکن میں یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوں کہ جب تک ہم سلمات عام کے پابند ہیں اس سے رہائی کی کوئی راہ نہیں۔

۱۱۸۔ یہاں تک تو جو کچھ کہا گیا، وہ فلسفہ طبعی کی بابت تھا۔ اب ہم علم نظری کے ایک بڑے شعبہ یعنی ریاضیات کی جانچ کرتے ہیں۔ یہ اپنے براہین کی وضاحت اور قطعیت میں خواہ کتنا ہی مشہور کیوں نہ ہوں، اور کوئی دوسری شے اس حیثیت سے ریاضیات کے ہم پایہ نہ ملتی ہو، تاہم اگر یہ صحیح ہو، کہ ان کے اصول میں بھی بعض اُن پیمان لغزشوں کی جھلک موجود ہے، جن میں معیاری ریاضیات۔ باقی طبقات انسانی کے ہم آہنگ ہیں تو یہ نہیں مانا جاسکتا کہ ریاضیات کا دامن غلطی کے دھبوں سے بالکل پاک ہے۔ اگرچہ ماہرین ریاضیات اپنے تضایا کا استنباط نہایت بلند رتبہ شہادت سے کرتے ہیں، لیکن ان کے مبادی اولیہ صرف مباحث کیمیت تک محدود ہوتے ہیں، وہ اُن فوق الادراک عالمگیر اصول کی مطلق تحقیق نہیں کرتے جو حکیات کے تمام شعبوں پر حاوی ہیں، اور لازمی طور پر ہر شعبہ جس سے ریاضیات مستثنیٰ نہیں، ان اغلاط کا شکار ہو جاتا ہے جو ان اصول میں شامل اور پوشیدہ ہیں۔ ہم اس امر کے منکر نہیں کہ ماہرین ریاضیات کے قائم کردہ اصول صحیح ہیں، اور یہ کہ ان اصول سے انکاطریق استنباط صاف اور ناقابل بحث ہے، لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ بعض ایسے غلط اصول ہو سکتے ہیں، جو ریاضیات کے موضوع بحث سے وسیع تر ہیں، اور اسی لیے انکا صراحتہ اس فن کے مباحث میں ذکر نہیں ہوتا، اگرچہ ضمناً وہ اسکے تمام مباحث ارتقا میں مفروض و مسلم ہیں۔ اور یہ کہ ان غیر محقق اور مخفی اغلاط کے مضر نتائج ریاضیات کی تمام شاخوں میں پیوست ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مجرد کلی تصورات اور خارج از ذہن

موجودات کے نظریہ سے جو غلطیاں پیدا ہوتی ہیں، ہماری بدگمانی یہ ہے کہ ان میں ماہرین یا پیشا
دوسرے آدمیوں سے کم مبتلا نہیں ہیں۔

۱۱۹۔ علم حساب کا موضوع بحث عدد کے تصورات مجردہ کو قرار دیا جاتا ہے، جبکہ خواص
اور باہمی علائق کا سمجھنا، علم نظری کا کوئی کم رتبہ حصہ نہیں خیال کیا گیا ہے۔ اعداد مجردہ کی ماہیت
ذہنی کے اعتقاد و خیال نے ان کو بھی ان فلاسفہ کی نگاہ میں نہایت وقیع بنا دیا ہے جو افکار
انسانی میں ایک غیر معمولی ارتفاع و نزاکت آفرینی کے بانی نظر آتے ہیں۔ اس عقیدہ نے
بہت سے ایسے سطحی مباحث عددی کو وقت ویدی سے جو اپنے اندر کوئی عملی نفع نہیں رکھتے
بجز اسکے کہ ایک قسم کی ذہنی دل تنگی او کھیل کا سامان ہیں، اور اسی لیے بعض ذہین ان سے
اس درجہ فاسد اور زہریلے ہو گئے ہیں کہ انھوں نے کائنات کے اسرار عظیمہ کو اعداد ہی کے
انداز بنان خیال کیا۔ اور انہی کی وساطت سے موجودات طبیعی کی تشریح اور گرہ کشائی کی کوشش
کی۔ لیکن اگر ہم خود اپنے خیالات پر ذرا دقت نظر سے غور کریں، اور جو کچھ کھیلے اور اراق میں
کہا جا چکا ہے، اس کو پیش نظر رکھیں، تو شاید ہکوان تجریدات اور بلند پروازیوں کی نسبت حقیر
راسے قائم کرنی پڑے گی۔ اور اعداد سے متعلق تمام کاوشیں، بہ جز ان کے جو راہ عمل میں
معین اور زندگی کیلئے سودمند ہیں، بس ایک طرح کے غامض مطالبات یا چہستان نظر آنے لگیں گی
۱۲۰۔ اکائی پر انکی مجردانہ حیثیت سے ہم بند ۳۱ میں غور کر چکے ہیں، جس سے اور جو کچھ
مقدمہ میں کہا گیا ہے اس سے یہ کھلا ہوا نتیجہ نکلتا ہے کہ اس قسم کا کوئی تصور موجود نہیں ہے،
لیکن چونکہ عدد کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے، اس لیے ہم یہ نتیجہ
نکال سکتے ہیں کہ اگر کسی ایسی چیز کا وجود نہیں ہے جسکو مجرد اکائی یا وحدت کہا جاسکے، تو پھر

لے اتباع فیثاغورث مراد ہیں جبکہ نزدیک تمام علم کی حقیقت اور مبدا اول عدد ہے،

خود عدد کے تصورات مجردہ کی بھی کوئی ایسی ہستی نہیں ہے، جو اسمائے شمار یا ہندسوں کا مدلول ہو؛
 اس لیے اگر علم حساب کے مسائل کو اسمائے شمار اور ہندسوں سے مجرد کر لیا جائے، اور اسی طرح ان کے
 عملی فوائد سے بھی قطع نظر کر لیا جائے، ساتھی جزئیات معدودہ کو بھی الگ کر دیا جائے تو پھر سرے
 سے انکا (ان مسائل کا) کوئی مصرف ہی نہیں فرض کیا جاسکتا لہذا اب ہم سمجھ سکتے ہیں کہ حکمت
 اعداد کس قدر سرتاپا عمل کے ماتحت ہے، اور اگر اسپر محض نظری حیثیت سے توجہ کی جائے تو یہ کس قدر
 سطحی اور مغل شی بن جاتی ہے۔

۱۲۱۔ لیکن، بعض آدمی حقائق مجردہ کے انخفاف کی ظاہر فریب نمائش کے دھوکہ میں آکر
 حسابی مسائل و مباحث میں اپنا وقت رائیگان کر سکتے ہیں، اس ایسے یہ بے جا نہ ہوگا، اگر ہم
 اس موضوع پر پوری طرح غور کر لیں، اور اس ادعا، باطل کے زعم کی اچھی طرح پردہ درمی ہو جائے
 اور یہ مقصد اس طرح نہایت وضاحت اور خوبی سے حاصل ہو سکتا ہے کہ علم حساب کے دو طفولیت
 پر ایک نظر ڈالی جائے اور یہ بتلایا جائے کہ کس چیز نے ابتداء انسان کو اس علم کے مطالعہ پر آمادہ
 کیا، اور کیا مقصد پیش نظر تھا۔ یہ خیال کرنا بالکل قدرتی ہے کہ شروع شروع میں انسان نے یا دوتا
 کی آسانی اور شمار کی سہولت کے لیے گنتیاں نکالیں اور لکھنے کے لیے سادہ لکیریں یا نقطے
 وغیرہ ایجاد کئے، جنہیں سے ہر لکیر یا نقطہ صرف ایک وحدت کو بتاتا تھا، یعنی کسی ایک چیز کو جو انکو
 گننا پڑتی تھی خواہ وہ کسی قسم کی ہو۔ بعد میں اُس نے زیادہ مختصر طریقے نکال لیے، یعنی ایک ایک
 نشان یا علامت کو کئی کئی لکیروں یا نقطوں کا قائم مقام بنالیا۔ اور آخر کار عربی یا ہندی رقمیں استعمال
 میں آگئیں، جنہیں چند رقموں یا ہندسوں کی تکرار، اور ان کے محل یا مقام کے رد و بدل سے مختلف

لے اساتذہ یعنی ایک، دو، تین چار وغیرہ۔ ہند سے یعنی وہ نقوش یا علامت جو ان اعداد پر دلالت کرتے ہیں لکھ کر لکھی
 ہمارے گھرون میں بے پڑھی لکھی عورتیں یا وراثت کے لیے دیواروں پر چسپانہ کیے لگاتی ہیں۔

معنی لیکر نہایت خوبی اور سرعت سے تمام اعداد تعمیر ہونے لگے۔ اس تمام عمل میں زبان کی نقل نظر آتی ہے، چنانچہ ہندسوں اور ان کے ناموں میں پوری پوری مماثلت پائی جاتی ہے، تو بسط ہندسے اول کے نو شماری ناموں کے مقابل میں ہیں، اور اول الذکر کے مقامات یا جگہیں، علی الترتیب ثانی الذکر کے اسماء کے مطابق ہیں۔ اور ہندسوں کی بسط اور مقامی قیمت کے حالات مناسب، ایسے اصول ایجاد کیے گئے، جن سے یہ پتہ لگ جائے، کہ ان دیسے ہوئے ہندسوں یا اجزاء عدد کی علامتوں میں سے کن ہندسوں کو کہاں رکھنا مناسب ہوگا، تاکہ وہ اعداد کے کسی کل یا مجموعہ کو ظاہر کر سکیں اور بالعکس۔ اور جب ان مطلوب ہندسوں کا پتہ لگ گیا تو ایک ہی اصول اور تمثیل کی ہر جگہ پابندی سے، ان ہندسوں کا لفظوں میں پڑھنا آسان ہے، اور اس طریقہ سے عدد پوری طرح معلوم ہو جاتا ہے۔ اسی لیے خاص خاص چیزوں کا عدد اس وقت معلوم خیال کیا جاتا ہے جب ہم اس نام یا ہندسوں کو جان لیں، (مع انکی مناسب ترتیب کے) جو مقررہ تمثیل کی رو سے ان پر ولایت کرتے ہیں۔ کیونکہ ان علامتوں کے جان لینے کے بعد عمل حسابی کی مدد سے ہم خاص خاص مجموعوں کے ہر جز کی خواہ وہ کوئی سا ہو، ان علامتوں کو جان سکتے ہیں، جو ان مجموعوں پر دل ہیں اور اس طرح علامتوں کے شمار سے کیونکہ ان علامتوں اور چیزوں کے خاص خاص مجموعوں کے مابین زمین ہر ایک کو ایک وحدت قرار دیا گیا ہے ایک بندھا ہوا ربط ہے) خود ان چیزوں کو جکا شمار مقصود ہے صحت کے ساتھ جمع اور تقسیم کر سکتے ہیں، اور انکی باہمی نسبت دریافت کر سکتے ہیں۔ ۱۲۲۔ اسی لیے علم حساب میں ہماری بحث اشیاء سے نہیں، بلکہ علامتوں سے ہوتی ہے، لیکن بالنتیجہ یہ علامت مقصود بالذات نہیں ہوتے، بلکہ صرف اس لیے ان سے بحث ہوتی ہے کہ خود اشیاء کے صحیح استعمال اور ان سے کار پر آری میں یہ رہنمائی کرتے ہیں، اب جیسا کہ الفاظ کی بابت ہم پہلے کہہ آئے ہیں (مقدمہ بند ۱۹) یہاں بھی بعینہ وہی بات ہے کہ جب اسماء عدد یا

رقوم سے خاص خاص چیزوں کے قصورات ہمارے ذہن میں نہیں آتے تو یہ خیال کر لیا جاتا ہے کہ ان کے مدلولات تصورات مجردہ ہیں، ہم بیان اس موضوع پر زیادہ بحث اور جھگڑے میں پڑنا نہیں چاہتے، بلکہ صرف اتنا کہنا چاہتے ہیں کہ پہلے جو کچھ بیان ہو چکا ہے اُس سے یہ امر بالکل صاف ہے کہ اعداد میں جن چیزوں کو حقائق مجردہ سمجھ لیا گیا ہے، ان کا تعلق دراصل جزئی اشیاء معدودہ کے سو کسی اور چیز سے اگر تو وہ محض ان ناموں اور رقموں سے جو ابتداء صرف علامات کی حیثیت سے پیش نظر تھے، یا اس لیے کہ وہ نہایت خوبی کے ساتھ ان تمام جزئی چیزوں کی قائم مقامی کرتے ہیں جن کے گننے کی آدمی کو ضرورت پڑتی ہو، لہذا نتیجہ نکلتا ہے، کہ ان علامتوں یا ناموں کا بالذات مطالعہ ویسا ہی دانشمندانہ اور مفید کام ہوگا، جیسا کہ ایک آدمی، زبان کے اصلی مقصد اور صحیح استعمال کو چھوڑ کر الفاظ کی احمقانہ تنقید یا خالص لفظی جھگڑوں اور جھڑپوں میں اپنا وقت صرف کرے۔

۱۶۳۔ اب ہم اعداد کے بعد امتداد پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں، جو ہندسہ کا موضوع ہے محدود امتداد کے نامحدود و انقسام کا مسئلہ علم ہندسہ میں اگرچہ بحیثیت کسی علوم متعارفہ یا شکل اثباتی کے صراحتہ مذکور نہیں ہوتا۔ تاہم ہر قدم پر مسلم اور مفروض رہتا ہے، اور اس کا تعلق ہندسہ کے اصول و دلائل کے ساتھ اس قدر ناقابل انفصال اور ناگزیر خیال کیا جاتا ہے کہ ماہرین ہندسہ نہ تو اس میں کسی شبہ کی گنجائش سمجھتے ہیں اور نہ اسکو ذرہ بھر بھی قابل بحث و سوال جانتے ہیں۔ اور چونکہ یہی خیال وہ اصلی سرچشمہ ہے جہاں ہندسہ کے وہ تمام تفریقی مستبعدات یا نامائشی صداقتیں اُمّتی ہے جو انسان کی سیدھی سادھی سمجھ کے اس درجہ متناقض ہیں اور جنکو ایک ذہن جب تک وہ تعلیم سے فاسد نہ ہو گیا ہو نہایت ہی استکراہ اور ناگواری کے ساتھ قبول کرتا ہے، لہذا یہی اُن انتہائی نزاکت

آفرینیوں کا خاص مصدر ہی نہیں ریاضیات کے مطالعہ کو اس درجہ مشکل اور شاق بنا رکھا ہے۔
 ایسے اگر ہم یہ ثابت کر سکیں کہ کسی امتداد محدود میں ان گنت اجزاء نہیں ہوتے نہ وہ ناتناہی حد
 تک قابل انقسام ہوتا ہے، تو ہم علم ہندسہ کو دفعتاً ان مشکلات اور تناقضات کی بہت بڑی
 تعداد سے صاف کر دیں گے جبکہ ہمیشہ انسان کی عقل کے لیے موجب ملامت خیال کیا گیا ہے، اور
 ساتھ ہی اس علم کا حاصل کرنا پہلے کے بہ نسبت بہت کم زحمت اور تھوڑے وقت کا کام رہ جائیگا،
 ۱۲۴- ہر جزئی اور محدود امتداد، جس پر ہمارے ذہن کے لیے فکر کرنا اور سوچنا ممکن ہے اُسکی حقیقت
 بس ایک تصور ہے، جو صرف ذہن میں موجود ہوتا ہے اور اس لیے لازماً اُس کا ہر جز معلوم و متصور
 ہونا چاہیئے۔ لہذا اگر ہم کسی محدود امتداد میں جو پیش ذہن ہے۔ ان گنت اجزاء کا تصور نہیں کر سکتا
 تو یہ یقینی ہے کہ یہ اجزاء اُس میں ہیں ہی نہیں لیکن چونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ کسی جزئی خط، سطح یا
 جسم میں جسکو ہم محسوس کر رہا ہوں یا اپنے ذہن میں نقش کر لیا ہے، ان گنت اجزاء الگ نہیں نظر
 آسکتے، لہذا اس سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ اُسکے اندر یہ موجود ہی نہیں میرے لیے اس سے زیادہ
 کوئی شے واضح نہیں ہو سکتی کہ جو امتدادات میرے روبرو ہیں، وہ میرے ذاتی تصورات کے علاوہ کچھ
 نہیں۔ اور یہ بھی کچھ کم واضح نہیں کہ میں اپنے کسی تصور کو نامحدود والحد تصورات میں نہیں تحلیل کر سکتا یعنی وہ نامحدود
 پر قابل تقسیم نہیں ہے، باقی اگر امتداد سے تصور محدود کے سوا کوئی اور شے مراد ہے تو اعلان کرنا ہوں کہ اسکی نسبت میں
 فضا یا اثبات کچھ نہیں کہ سکتا، لیکن اگر امتداد و اجزاء وغیرہ اصطلاحات کے کوئی قابل تصور اور سمجھ میں آئیوں تو معنی ہیں
 یعنی یہ کہ یہ چیزیں عبارت ہیں تصورات سے، تو پھر یہ کہنا، کہ کوئی محدود کیت یا امتداد نامحدود والحد
 اجزاء پر مشتمل ہے، ایک ایسا نامایان اور روشن تناقض ہے کہ ہر شخص اس کا پہلی ہی نظر میں اعتراف
 کرے گا۔ اور یہ بالکل ناممکن ہے کہ اس مسئلہ کو کبھی بھی کوئی ایسی سمجھ دار مخلوق قبول کرے، جسکے
 ذہن میں یہ آہستہ آہستہ اور بتدریج نہیں داخل کیا گیا ہے جس طرح ایک تومسچی کے دل میں،

روٹی اور می کے گوشت اور خون ہو جانے کا اعتقاد ڈالا جاتا ہے، پُرانے تعصبات جو جبراً چلتے ہیں اور جو تضایا ایک مرتبہ اصول ہو جانے کے عقیدہ اور قوت کو چیل کر لیتے ہیں تو نہ صرف وہ خود بلکہ جو نتائج ان سے مستنبط ہوتے ہیں وہ ایک تحقیق اور جانچ سے مستثنیٰ اور آزاد خیال کر لیے جاتے ہیں اور دنیا میں کوئی ایسی موٹی سے موٹی مصلحت نہیں ہے، جس کو اس ذریعہ سے آدمی کا ذہن نگل جانے کے لیے نہ مستعد رہتا ہو۔

۱۲۵۔ جس شخص کے دماغ میں پہلے ہی سے مجرد کلی تصورات کا مسئلہ سما چکا ہو، اسکو یہ بھی سمجھایا جاسکتا ہے (تصورات حس کی بابت جو کچھ بھی خیال کیا جائے) کہ امتداد مجرد فانی درجہ تک قابل تقسیم ہے، اور جو شخص یہ خیال کرتا ہو کہ محسوسات ذہن سے باہر موجود ہیں، اُس سے اسی کی بدولت یہ بھی قبول کر لیا جاسکتا ہو کہ صرف ایک انچ کے خط میں حقیقتہً بیجااب ہزار موجود ہیں گو وہ اتنے چھوٹے ہیں کہ باہم متماز نہیں کیے جاسکتے۔ یہ غلطیان ماہرین ہندسہ کے ذہنوں میں بھی سطح گھس گئی ہیں، طرح اور آدمیوں کے، اور ان کا اثر ان کے استدلالات پر بھی پورا پورا ہے۔ اور یہ ثابت کرنا کچھ دشوار نہیں ہے، کہ امتداد کے نامحدود انقسام کی حمایت میں ہندسہ سے جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں، وہ انہی غلطیوں پر مبنی ہیں، سر دست ہم ایک عمومی حقیقت صرف یہ بتلا دیں گے کہ ماہرین ہندسہ کو اس مسئلہ تجرد کے ساتھ کیونکر اتنا شغف اور تعصب پیدا ہو گیا ہے۔

لے مسیح نے مختلف اناجیل میں مختلف انداز سے اپنے گوشت کو روٹی اور اپنے خون کو پانی سے تعبیر کیا ہے اور کہا ہے "جو کوئی میرا گوشت کھاتا ہو اور میرا خون پیتا ہو، میری زندگی ابدی ہو" تو قاتل میں کہہ کہ پھر روٹی توڑی، اور کہہ کہ انکو دی کہ میرا بدن جو تھکے واسطے دیا جاتا ہے، میری یادگار کے واسطے کیا کرو۔۔۔۔۔ پالہ کو لیکر کہا پالہ میرے لہو سے ہو چھٹکے واسطے بہایا جاتا ہے، کیا عہد ہے؟ چنانچہ رکن کھجک اس یادگار میں آج تک روٹی اور شیرہ انگور تو اور غیرہ کو جمع ہو کر کھاتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ واقعی مسیح کا گوشت و خون کھابی رہے ہیں جب کوئی شخص مسیح دین قبول کرتا ہو تو اسکو بھی یہ تدبیر یہ یقین ہونے لگتا ہے کہ جی وہ کھاپی رہا ہو وہ روٹی اور شیرہ انگور نہیں، بلکہ فی حقیقت مسیح کا گوشت و خون جو اکی لکڑی کے

میں TRANSUBSTANTIATION (تخلّف و غیر بطلان) کہلاتا ہے جس کے پورا و دین کوئی مفرد لفظ نہیں ملتا

۱۲۱۔ کسی اور جگہ بتایا جا چکا ہے کہ ہندسہ کے دعادی اور براہین کا تعلق تصورات کلیہ سے ہوتا ہے (مقدمہ، بندہ ۱۵) وہیں یہ بھی تشریح کر دی گئی ہے کہ تصورات کلیہ کا کیا مفہوم سمجھنا چاہیے، یعنی یہ کہ کسی شکل کے جزئی یا خاص خاص خطوط درہوم کی نسبت یہ فرض کر لینا چاہیے کہ وہ دوسری بے حساب اور مختلف مقادیر کے قائم مقام ہیں، یا دوسرے نقطوں میں کہو کہ ایک عالم ہندسہ جب ان پر غور کرتا ہے تو انکی مخصوص مقدار یا امتداد سے بالکل قطع نظر کرتا ہے، جسکے یہ معنی نہیں نکلتے کہ وہ کوئی مجرد تصور ذہن میں قائم کرتا ہے، بلکہ ہوتا صرف اتنا ہے کہ وہ اس خاص جزئی مقدار کا لحاظ نہیں کرتا، کہ وہ چھوٹی ہے یا بڑی بلکہ اسکو اصل ثبوت یا برہان سے بے تعلق سمجھتا ہے، اسی سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک خط جو ایک انچ سے زیادہ لمبا نہیں ہے اس سے اس طرح بحث کیا جاسکتی ہے کہ گویا وہ دس ہزار اجزا پر مشتمل ہے، کیونکہ یہ ایک انچ خط فی نفعہ مقصود نہیں ہے، بلکہ بہ حیثیت اسکے کہ یہ کئی ہے، اور اسکی یہ کلیت صرف اپنے معنی کے لحاظ سے ہی جسکی رو سے یہ اپنے سے بڑے بے شمار ایسے خطوط کی نمائندگی کرتا ہے جن میں دس ہزار یا اس سے زیادہ اجزا متنازعہ کیے جاسکتے ہیں، گو خود اس خط کی ہستی ایک انچ سے زائد نہ ہو، اس طریقہ سے اُن اصلی بڑے اور مقصود بالذات خطوط کے خواص اس ایک انچ خط کی جانب منتقل ہو جاتے ہیں۔ جو دراصل محض ایک طرح کی علامت ہے، اور پھر غلطی سے تمام خواص خود اس علامت کی ذات میں داخل سمجھ لیے جاتے ہیں۔

۱۲۲۔ چونکہ اجزا کی کوئی بڑی سے بڑی تعداد ایسی نہیں ہو سکتی کہ جس کے بعد پھر ایک ایسا خط نہ فرض کیا جاسکے جس میں اس سے زیادہ اجزا ہوں اس لیے ایک انچی خط کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ایک ناقابل تعین تعداد کے اجزا پر مشتمل ہے، جو بالکل صحیح ہے، لیکن نفس اس انچ بھر کے خط کے لیے نہیں، بلکہ صرف اُن چیزوں کے لیے جو اس سے مراد ہیں، لیکن لوگوں کے خیال پر

کہ ہندسہ میں محدود امتداد کے لیے نامحدود انقسام کا فرض کرنا کیوں ضروری خیال کیا گیا ہو؟
 ۱۲۹۔ ایک شخص یہ خیال کرے گا کہ اس غلط اصول سے جو متعدد تناقضات اور مہملات پیدا
 ہوتے ہیں، وہی خود اس کے لیے مستند دلائل ہو سکتے تھے، لیکن میں نہیں سمجھتا کہ ان تضایا
 یا مسائل کے خلاف جبکہ تعلق عدم تناہی سے ہے کس منطق کی رو سے استقراتی ثبوت نہیں
 قبول کیے جاتے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا تناقضات کا متحد کر دینا، جو نامحدود ذہن کی قوت
 سے بھی باہر ہے، کوئی ناممکن شے نہیں ہے یا یہ کہ گویا حقیقت و صداقت کے ساتھ کسی مہمل
 اور تناقض چیز کا تعلق ضروری ہے لیکن جس شخص کی نظر اس دعویٰ کی کمزوری پر ہے، وہ سمجھ
 جائیگا کہ یہ محض ذہن کی جو پسندی کی خاطر ایجاد کیا گیا تھا، جو بجائے اس کے کہ ان اصول
 کی کامل اور سخت جانچ کی زحمت گوارہ کرے۔ کا ہلانہ تشکیک کے سامنے سر اطاعت خم کر دینا
 زیادہ پسند کرتا تھا۔

۱۳۰۔ ادھر آخر زمانہ میں نامتناہیات کے بارے میں اس قدر بلند پروازیان لگئی ہیں،
 اور یہ ایسے عجیب و غریب خیالات کی حد تک پہنچ گئے ہیں، کہ جنگی بدولت خود موجودہ دور کے
 علماء ہندسہ میں کچھ کم دوسرے اور نزاعین نہیں پھیل گئی ہیں۔ بعض نہایت بڑے لوگوں نے
 تو یہ حد کر دی ہے، کہ صرف اس پر نہیں قانع رہے، کہ تناہی خطوط نامتناہی العددا جزا میں منقسم
 ہو سکتے ہیں، بلکہ اس سے بڑھ کر اس کے قائل ہیں، کہ ان انتہائی اجزائیں سے ہر ایک، پھر دو
 نامتناہی اجزا پر تقسیم ہو سکتا ہے اور اسی طرح لائی نہایت۔ میں کہنا یہ چاہتا ہوں، کہ یہ لوگ اسکے
 مدعی ہیں، کہ اجزاء لا تجزئ کے بھی اجزاء لا تجزئ ہیں، اور پھر ان کے بھی اجزاء لا تجزئ ہیں،
 علیٰ ہذا بغیر اس کے کہ کہیں انتہا ہو۔ چنانچہ ان کے خیال کے مطابق ایک ایچ صرف نامتناہی
 العددا جزا پر مشتمل نہیں ہے، بلکہ نامتناہی در نامتناہی در نامتناہی اجزاء لائی نہایت اس کے اندر

صداقت کو کسی طرح کا نقصان پہنچا سے استیصال اور قلع قمع ہو جاتا ہی، لیکن باین ہمہ
 میں یہ نہیں سمجھ سکتا کہ اس سے نوع انسان کا کیا ضرر ہے۔ بلکہ میں تو اسے یہ خیال کرتا
 ہوں کہ یہ ہماری انتہائی خواہش ہونا چاہیے تھی کہ قومی الاجتہاد اور اسے قابلیتوں کے
 آدمی ان دماغی تفریحات سے اپنی توجہ ہٹا کر ایسی چیزوں کے مطالعہ پر لگا دیں جو
 ہمارے متعلقات زندگی سے قریب ترین یا معاشرت پر زیادہ براہ راست اثر رکھتی ہیں۔

۱۳۲۔ اگر یہ کہا جائے کہ متعدد ہندسی اشکال کا جنگی صحت غیر مشتبہ علم و انکشاف اُنہی
 طریقوں سے ہوا ہی جنہیں نامتناہی اجزاء کا استعمال ہوتا ہے، لہذا اگر ان اجزاء کا جو مسلم تناظر
 ہوتا، تو یہ کبھی نہ ہو سکتا، میرا جواب یہ ہے کہ اگر پوری تحقیقات کی جائے تو ایک شال میں بھی
 یہ نہ ثابت ہو سکیگا کہ متناہی خطوط کے لیے نامتناہی اجزاء کا تصور یا استعمال ضروری ہے، بلکہ چھوٹی
 سی چھوٹی مقادیر حصہ ہی سے آکے بڑھنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اتنا ہی نہیں بلکہ یہ بھی
 واضح ہو جائیگا کہ عدم امکان کی وجہ سے ان نامتناہی اجزاء کا کبھی استعمال ہوتا ہی نہیں۔

۱۳۳۔ جو کچھ ہم نے بیان تک کہا ہے، اس سے یہ بالکل روشن ہو جاتا ہے کہ سینکڑوں
 ہزاروں اہم غلطیوں کا منبع وہی غلط اصول ہیں جنکی اس کتاب کے گذشتہ حصوں میں تردید کی گئی ہے
 ساتھی یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ ان غلط نظریات کے مخالف جو اصول ہیں وہ نہایت نتیجہ خیز ہیں
 اور ان سے بے شمار ایسے نتائج نکلتے ہیں جو فلسفہ اور مذہب دونوں کے لیے یکساں طور پر
 بے حد سودمند ہیں، بالخصوص مادہ یا اجسام کے قائم بالذات وجود کے بارے میں یہ ابھی
 طرح ثابت و عیان کیا جا چکا ہے کہ تمام علوم انسانی و مذہبی کے سب سے زیادہ خطرناک و موزنی دشمنوں
 کی قوت و اعتماد کا اصلی مرکز یہی شے ہے۔ اور اگر یہ واقعی ہو کہ اذمانِ مدرکہ سے باہر بے ذہن یا شیا حقیقی
 مستقل بالذات وجود تسلیم کر لینے سے عالم فطرت کے ایک ذرہ کی بھی تشریح نہیں ہوتی بلکہ اس کے

خلاف، بے حساب ناقابل تشریح مشکلات پیدا ہو جاتی ہیں۔ اگر مادہ کا فرض محض ایک غیر ثابت شے ہے جس کی بنیاد کسی ایک دلیل پر بھی نہیں ہے، اگر اس کے نتائج اذرا نہ نکتہ چینی اور تحقیق کی روشنی کی تاب نہیں لاسکتے، بلکہ ناقابل فہم عقیدہ ناقض ہیات کے تاریک اور عام فریب پردہ میں اپنے کو چھپا رکھنا چاہتے ہیں۔ ساتھ ہی اگر اس مادہ کو نکال دینے سے کوئی خراب نتیجہ نہیں پیدا ہوتا، اگر دنیا میں اس کی گمشدگی کا حس تک نہیں ہوتا، بلکہ بے اس کے ہر چیز زیادہ سہولت سے ذہن میں آ جاتی ہے، اور سب سے آخر یہ کہ اگر محض نفوس اور تصورات کے ماننے سے مشکلیں اور ملاحضہ و دونوں ہمیشہ کے لیے خاموش ہو جاتے ہیں، اور ہماری اس یکم عقل و مذہب دو دونوں کے کامل طور پر مطابقت ہے۔ تو تین خیال کرتا ہوں کہ اگرچہ محض ایک فرض کی حیثیت سے پیش کیا جائے، اور مادہ کا وجود ممکن بھی مان لیا جائے، جس کا عدم امکان میں سمجھتا ہوں کہ پوری ذہانت کے ساتھ ثابت کیا جاسکے تو بھی ہمارا یہ امید باندھنا بالکل بجا ہوگا کہ اس کو مستحکم اور غیر متزلزل مقبولیت حاصل ہونی چاہیے۔

۱۳۴۔ یہ سچ ہے کہ ہمارے سابق الذکر اصول سے لازماً بہت سے ایسے نظریات و مناشآت بے سود ثابت ہو کر رد ہو جاتے ہیں، جو علم کے معمولی اور غیر اہم اجزاء میں خیال کئے جاتے ہیں، اور اس لیے ہمارے ان خیالات کے خلاف ان لوگوں کو شدید تعصب ہو گا جو اب تک نہایت جانکاہی کے ساتھ ان نظریات میں مصروف رہے ہیں، اور ان کے مطالعہ میں نہایت عظیم اشراف ترقیان کی ہیں، لیکن باریں ہمہ ہمارا امید ہے کہ اور لوگ ہمارے پیش کردہ اصول کی ناپسندیدگی کے لیے اس کو کوئی منصفانہ بنانہ قرار دین گے کہ ان سے مطالعہ کی جانفشانیوں میں تخفیف ہو جاتی ہے، اور علوم انسانی پہلے سے زیادہ صاف، مختصر اور قابل تحصیل بن جاتے ہیں۔ ۱۳۵۔ علم تصورات کے متعلق جو کچھ ہم کہنا چاہتے تھے، اس کو ختم کرنے کے بعد اب ہم کو

اپنی مجوزہ ترتیب کی رو سے ارواح پر بحث کرنی ہے، جسکی نسبت انسانی علم شاید انسانا نفس نہیں ہے، جتنا عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ ماہیت روح سے ہماری ناواقفیت کی سبب بڑی جو دلیل پیش کی جاتی ہے، وہ یہ ہے کہ ہم کو اس کا کوئی تصور نہیں ہوتا لیکن اگر اس قسم کے تصور کا وجود ہی بدائے ناممکن ہو، تو پھر اس کو فہم انسانی کا نقص نہ خیال کرنا چاہیے کہ وہ تصور روح کا ادراک نہیں کرتی۔ اور اس تصور کا عدم امکان، اگر بین غلطی نہیں کرتا تو بندہ ۲ میں برائے ثابت کیا جا چکا ہے، یہاں صرف اتنا اضافہ کرنا ہے کہ روح کی نسبت یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ وہ بس ایک ایسا جوہر باعمل ہے جس میں بے ذہن موجودات یا تصورات پائے جاسکتے ہیں لیکن یہ جوہر جو ان تصورات کا ادراک کرتا ہے، یا انکا عمل اسکا خود کوئی تصویر یا تصور کے مانند و نہ بدائے باطل اور بے معنی ہے۔

۱۳۶۔ شاید یہ کہا جائیگا (جیسا کہ بعضوں کا وہم ہے) کہ ہمارے اندر ایک ایسے حاسہ کی کمی ہے، جو تمام جوہر کے علم کے لیے موزون ہو، اگر یہ حاسہ ہوتا، تو ہم خود اپنی روح کو بھی اسی طرح جان سکتے جس طرح ایک شلٹ کو جانتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ہمارے پاس کوئی اور دنیا حاسہ ہوتا، تو ہم اس کے ذریعہ سے صرف کچھ نئے احساسات یا تصورات اور حاصل کر سکتے، لیکن بخوبی یقین ہے، کہ کوئی شخص اس امر کا اقرار نہ کرے گا کہ روح یا جوہر سے جو کچھ وہ مراد لیتا ہے وہ محض کوئی خاص قسم کا تصور یا احساس ہے، اسی لیے اگر تمام باتیں اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی ہیں تو ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ صرف اس بنا پر اپنے قواسے عاقلہ کو ناقص ٹھکانا کہ ان سے ہم کو روح یا جوہر ٹھکر کا کوئی تصور نہیں حاصل ہوتا، اس سے زیادہ معقول بات نہیں ہے کہ ہم ان پر یہ الزام رکھیں کہ وہ کسی تدویر کے سمجھنے کے ناقابل ہیں۔

۱۳۷۔ اس خیال سے کہ روح کا علم بھی ایک تصور یا احساس کی طرح ہونا چاہیے، سیکڑوں مہل اور بعید از حقیقت نظریات پیدا ہو گئے ہیں اور ماہیت روح کی بابت بے حد تشکیک

پھیل گئی ہے۔ اتنا ہی نہیں، بلکہ یہ تک اغلب ہے کہ اس خیال نے بعض دلوں میں خود اس امر کی نسبت دوسرے پیدا کر دیا ہے کہ سرے سے جسم کے علاوہ روح کا وجود بھی ہے، کیونکہ وہ جس سے اس کا تصور تو کوئی مانہ ہوگا۔ یہ امر کہ کوئی تصور جو فی نفسہ غیر فاعل ہے، اور جسکی ہستی اسکے ادراک سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتی، وہ ایک قائم بالذات جو ہر فاعل کی شبیہ یا تمثال ہو اسکے ابطال کے لیے اس سے زیادہ کسی شے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ بس ان لفظوں کے معنی پر غور کیا جائے، لیکن شاید تم یہ کہو گے کہ اگرچہ کوئی تصور مفکر، عامل اور قائم بالذات ہونے کی حیثیت سے روح کے مشابہ نہیں ہو سکتا، تاہم بعض دوسری حیثیات سے تو اس کے مانند ہو سکتا ہے، اور یہ کچھ ضرور نہیں کہ کوئی شبیہ یا تصور تمام حیثیات سے اصل کے مثل ہو۔

۱۳۸۔ میرا جواب یہ ہے کہ اگر یہ مذکورہ حیثیات مشابہت نہیں رکھتا، تو پھر یہ ناممکن ہے کہ کسی اور چیز میں مماثل ہو۔ تم ارادہ، فکر، اور ادراک تصورات کی قوتوں کو الگ کر دو، تو پھر کوئی اور چیز نہیں باقی رہ جاتی، جس میں کوئی تصور روح کے مانند ہو سکے، کیونکہ لفظ روح سے ہم صرف وہ چیز مراد لیتے ہیں، جو فکر کرتی ہے، ارادہ کرتی ہے اور ادراک کرتی ہے۔ یہی چیزیں، اور صرف یہی چیزیں اس اصطلاح روح کے مفہوم یعنی کاخیز ہیں، اسی لیے اگر یہ ناممکن ہے کہ تصور کے ذریعہ سے ان قوتوں کی کسی درجہ تک نمایندگی ہو سکے تو پھر یہ بدیہی ہے کہ روح کا سرے سے کوئی تصور ہی نہیں ہو سکتا۔

۱۳۹۔ لیکن یہ اعتراض کیا جائے گا کہ اگر لفظ روح، نفس، اور جوہر کی دلالت کسی تصور پر نہیں ہے تو پھر یہ الفاظ بالکل بے مفہوم ہیں، اور ان کے اندر سرے سے کوئی معنی نہیں۔ میرا جواب یہ ہے کہ ان الفاظ کی دلالت ایک حقیقی شے پر ہے، جو نہ تصور ہے، نہ تصور کے مثل، بلکہ وہ ہستی ہے، جو تصورات کا ادراک کرتی ہے، اور ان سے استدلال کرتی ہے اور صاحب ارادہ ہو

میں خود کیا ہوں، یعنی وہ چیز جس کو میں لفظ میں سے تعبیر کرتا ہوں، پس یہی وہ چیز ہے جو روح یا جو ہر نفس سے مراد ہے۔ لیکن اگر میں یہ کہوں کہ میں کچھ نہیں ہوں، یا میں صرف ایک تصور ہوں، تو ان تضایا سے زیادہ کوئی شئی بجاہتہ محل اور لغو نہ ہوگی۔ باقی اگر یہ کہا جائے کہ یہ محض ایک لفظی نزاع ہے، اور چونکہ تمام دوسرے اسما کے براہ راست مدلولات علی الاموم تصورات بتائے جاتے ہیں، اسلئے کوئی وجہ نہیں بتائی جاسکتی کہ جو چیز نفس یا روح کا مدلول ہے وہ بھی اس کلیہ میں کیوں نہ داخل ہو، میرا جواب یہ ہے کہ ذہن کے تمام مدکات اس امر میں شریک ہیں کہ وہ ستر تا ستر غیر فاعل یا منفعل ہیں، اور ان کا وجود ان کے ادراک ہونے ہی کا نام ہے، بہ خلاف اسکے روح یا نفس ایک فاعل ہستی ہے، جس کا وجود یہ نہیں ہو کہ اسکا ادراک ہوتا ہے بلکہ یہ کہ وہ تصورات کا ادراک کرتی ہے، اسی لئے غیر دوی ہے کہ ہم تصور اور روح کے امتیاز کو قائم رکھیں تاکہ دو بالکل مختلف اور متبائن الالامیت چیزوں میں التباس نہ واقع ہو۔ دیکھو بندہ ۲۷

۱۲۰۔ ایک وسیع مفہوم میں البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر روح کا تصور (یا بلکہ ایک درک) حاصل ہے، یعنی یہ کہ ہم اس لفظ کے معنی سمجھتے ہیں، ورنہ ہم اسکی نسبت نفسیاً یا اشباتاً کچھ نہ کہہ سکتے، اسکے علاوہ جس طرح ہم اپنے تصورات کی مدد سے، اس فرض کی بنیاد پر کہ وہ دوسروں کے تصورات کے مشابہ ہیں، دوسروں کے تصورات کا ادراک کرتے ہیں، اسی طرح ہم دوسروں کی روح کو بھی خود اپنی روح کے ذریعہ سے جانتے ہیں جو اس مفہوم میں دوسری ارواح کا تصور یا شبیہ کی بجائی ہے۔ اور ہماری روح کو دوسروں کی روح سے وہی نسبت حاصل ہے، جو ہمارے حسی کردہ حرارت یا شبیہ پین کو دوسروں کے تصورات حرارت یا شبیہ لگونی سے۔

۱۲۱۔ سابق الذکر نظریہ سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ روح طبعاً ابدی اور غیر فانی ہے، لیکن

۱۔ دوسرے ایڈیشن میں مصنف نے اضافہ کیا۔

قبل اس کے کہ ہم اس نتیجہ کو ثابت کرنے کی کوشش کریں، یہ مناسب ہے کہ اس کے معنی کی توضیح کریں۔
یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ جو لوگ روح کی ابدیت طبعی کے مدعی ہیں ان کا یہ خیال ہے، کہ قطعاً ناقابل
فنا ہے، یہاں تک کہ وہ نامحدود و اقلوی خلاق بھی نہیں فنا کر سکتا جس نے اسکو ابتداء ہستی بخشی
ہے، بلکہ منشاء صرف یہ ہے کہ فطرت یا حرکت کے معمولی قوانین سے اس کا انحلال یا فنا نہیں
ممکن ہے۔ البتہ جو لوگ اسکو صرف ایک طرح کا لطیف ذی حیات شعلہ قرار دیتے ہیں یا حیوانی
روح کے مثل جانتے ہیں، وہ بے شک جسم کی طرح اس کی فنایت و فساد کے بھی قائل ہیں، کیونکہ
ایک ایسی شے سے زیادہ کس چیز کی بربادی آسان ہو سکتی ہے، جسکے لیے یہ ناممکن ہے، کہ
اُس محل کی بربادی کے بعد باقی رہے، جس کے ساتھ قائم ہے، اور یہ سمجھ کر کہ یہ خیال مذہب و
احساق کے زہریلے اثرات کے لیے تیر بہدت تریاق ہے نوع انسانی کا ایک بدترین طبقہ
نہایت حرص و شوق کے ساتھ اس سے بے لگہ ہو گیا ہے، اور بے انتہا اس کو محبوب رکھتا ہو
لیکن یہ پوری طرح واضح کیا جا چکا ہے، کہ اجسام خواہ وہ کسی ہیئت اور بناوٹ کے ہوں، اُن کی
حقیقت انفعالی تصورات سے زیادہ نہیں، جنکا وجود صرف ذہن میں ہے، اور یہ ذہن اُن سے
بس سے زیادہ بےید اور تبائن ہے جتنی تاریکی روشنی سے ہے، ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ روح
نا قابل انقسام، غیر مادی، اور غیر متدر ہے، اور اسی لیے لازماً ناقابل فنا و بھی ہے۔ اس سے
زائد کوئی نئی واضح اور روشن نہیں ہو سکتی کہ حرکات، تغیرات، انحطاط اور فساد، جنکو ہر ساعت
ہم اجسام طبعی پر طاری ہوتے دیکھتے ہیں (اور یہی وہ چیز ہے جسکو ہم نظام فطرت سے تعبیر
کرتے ہیں) ان کے لیے ممکن ہی نہیں کہ ایک فاعل، بیضا، غیر مرکب جو ہر پائر کر سکیں۔ لہذا
ایسی ہستی فطرت کے معمولی قوانین کے فنا کئے نہیں فنا ہو سکتی۔ یعنی انسان کی روح فطرناً ناقابل
فنا یا ابدی ہے۔

۱۳۲۔ اتنا کہنے کے بعد، میں خیال کرتا ہوں کہ یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ ہماری طرح

کا علم اُس طریقے سے نہیں ہو سکتا جیسے بعض منقول چیزوں کا تصور است کا ہوتا ہے، روح اور تصورات اس قدر دو کلیتہ متضاد چیزیں ہیں، کہ جب ہم یہ کہیں کہ وہ موجود ہیں، اُنکا علم ہوتا ہے دیگر ذالک تو یہ ہرگز نہ سمجھنا چاہیے، کہ یہ الفاظ کسی ایسی شے پر دلالت کر رہے ہیں، جو دونوں کی ماہیت میں مشترک ہے۔ ان دونوں میں کوئی چیز بھی مشترک یا یکساں نہیں ہے، اور یہ توقع کہ ہم اپنی قوتوں میں کسی قسم کی ترمید یا توسیع سے، روح کو اُسی طرح جاننے کے قابل ہو سکتے ہیں جطرح شکت کو جانتے ہیں۔ یہ اتنی مہمل بات ہے جیسے ہم یہ امید کریں، کہ آواز کو دیکھ سکتے ہیں۔ اس پر میں اس لیے بار بار اس قدر زور دیتا ہوں، کہ میرا خیال ہے، کہ یہ بہت سے مہمات مسائل کے صاف کرنے اور ماہیت روح سے متعلق بعض نہایت خطرناک غلطیوں سے محفوظ رکھنے میں نہایت سودمند اور اہم ثابت ہوگا (میں خیال کرتا ہوں کہ صحت کی پوری پابندی کے ساتھ یہ نہیں کہا جاسکتا، کہ ہم کو کسی فاعل مہتی یا نفس کسی فعل کا تصور ہوتا ہے، البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہم کو ان کا درک ہوتا ہے۔ مجھ کو اپنے ذہن اور اس کے افعال کا ایک قسم کا علم یا درک ہے، صرف اس حد تک میں یہ جانتا یا سمجھتا ہوں کہ ان لفظوں سے کیا مراد ہے۔ میں کیا جانتا ہوں، بس یہی کہ ایک قسم کا درک رکھتا ہوں۔ اگر لوگ تصور اور ادراک کی اصطلاحات کو ایک دوسرے کی جگہ استعمال کریں، تو میں یہ نہ کہوں گا کہ ایسا نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن صفائی اور صحت کے لیے یہ زیادہ مفید اور مناسب ہوگا، کہ جو چیزیں باہم بالکل متضاد ہیں ان کے ناموں میں بھی امتیاز قائم رکھا جائے یہ امر بھی قابل لحاظ ہے، کہ اشیا کی باہمی نسبتوں اور علاقے کے علم کے لیے بھی جن میں خود افعال نفس بھی داخل ہیں، تصور کی جگہ درک کا لفظ استعمال کرنا صحیح تر ہے۔ لیکن اگر موجودہ زمانہ میں

لے تو سین کی عبارت منصف نے دوسرے ایڈیشن میں بڑھائی ہے۔ دیکھو بند ۸۹ اور اپر فٹ نوٹ،

یہ چل گیا ہے، کہ لفظ تصور نفوس، 'علائق' اور افعال سب کے لیے عام ہو گیا ہے تو صرف ایک لفظی بحث رہ جاتی ہے)

۱۳۳۔ اتنا اور اضافہ کر دینا سچا نہ ہوگا، کہ جن علوم کا خصوصیت کے ساتھ روحی مباحث سے تعلق ہے، ان کے پیچیدہ اور تاریک بنانے میں تصورات مجردہ کا کچھ کم حصہ نہیں ہے۔ لوگوں نے خیال کیا، کہ ذہن کے افعال اور قوتوں کا مجرد طور پر ادراک ہو سکتا ہے اور یہ کہ ان کو خود ذہن یا روح اور اپنے محل و اثرات سے جدا کیا جاسکتا ہے، اس خیال کا نتیجہ ہوا، کہ بہت سی بہم اور تاریک اصطلاحات جنکے مدلولات ادراکات مجردہ سمجھے جاتے ہیں، 'الہیات اور اخلاقیات میں داخل ہو گئی ہیں، اور انکی بدولت علما میں باہم عجیب اختلافات اور مناقشات پھیل گئے ہیں۔

۱۳۴۔ لیکن، روح کی ماہیت اور اسکے افعال کی نسبت منازعات آفرینی میں، کسی شے کا اتنا حصہ نہیں ہے، جتنا ان اصطلاحات کے استعمال کا جو تصورات مجموعہ سے مستحالیکہ ان پر چپان کر دیے گئے، مثلاً ارادہ کی بابت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ روح کی حرکت ہے، اس سے یہ اعتقاد پیدا ہو جاتا ہے کہ روح ایک طرح کا گویا متحرک گیند ہے، جس میں احساس کی ٹھوک اور مدافعت سے اسی طرح حرکت پیدا ہوتی ہے، جس طرح معمولی گیند میں ریکٹ کی ضرب سے پھر اسی سے ایسی بے انتہا غرشیں اور غلطیاں پھوٹ نکلتی ہیں جو اپنے نتائج کے لحاظ سے مصلحت کے لیے نہایت خطرناک ثابت ہوتی ہیں۔ لیکن جگو ذرا بھی شک نہیں، کہ اگر فلاسفہ صرف اتنا کریں کہ بعض مقبول عام تصبیات سے دست بردار ہو کر محض اپنے معنی پر دھیان رکھیں، تو یہ تمام کوڑا نہایت آسانی سے صاف ہو سکتا ہے، اور حقیقت کا صاف ستھرا، مستوی اور پہلوا چہرہ بے نقاب ہو جائے گا۔

۱۲۵۔ جو کچھ کہا جا چکا ہے اس سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ اپنے علاوہ دوسری روحوں کے وجود کا علم ہم کو صرف اُنکے افعال اور اُن تصورات کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے، جو وہ ہمارے اندر پہنچ کرتی ہیں، جنکو بہت سے حرکات، تغیرات، اور مرکبات تصورات کا احساس ہوتا ہے، جن سے یہ تپہ لگتا ہے کہ میرے ہی جیسے اور بھی خاص خاص جزئی فاعل موجود ہیں، جو ان چیزوں کی تخلیق میں شریک اور متحد اصل ہیں۔ لہذا دوسری روحوں کا جنکو جو علم ہے، وہ براہ راست نہیں ہے، جیسا کہ خود اپنے تصورات کا ہوتا ہے، بلکہ ان تصورات کی وساطت پر مبنی ہے، جنکو میں بحیثیت اثرات یا علامات، مثلاً مزہ کے اپنے علاوہ دوسرے عوامل یا ارواح کی جانب منسوب کرتا ہوں۔

۱۲۶۔ اگرچہ بعض ایسی چیزیں ہیں، جو ہمارے اس امر کا یقین دلاتی ہیں کہ اُنکی آفرینش میں انسانی عوامل کا ہاتھ ہے، یا ان ہمہ یہ ہر شخص کے لیے بدیہی ہے، کہ وہ چیزیں جنکو مصنوعات فطرت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جو ہمارے تصورات اور احساسات کا بہت بڑا حصہ ہیں، وہ نہ انسانی ارواحوں کی آئینہ دار ہیں، اور نہ ان کے ماتحت۔ اسی لیے ماننا پڑتا ہے، کہ کوئی اور روح موجود ہے، جو انکی علت ہے، کیونکہ انکا بذات خود موجود ہونا منطقی تناقض ہے (دیکھو باب ۲۹) لیکن اگر ہم طبی چیزوں کی باقاعدگی، ترتیب اور تسلسل پر غور کریں، اور آفرینش کی بڑی بڑی اشیاء کی حیرت انگیز عظمت، حسن اور کمال، اور چھوٹی چھوٹی چیزوں کی صنّاعی پر خیال کریں، ساتھی اس مجموعہ کے باہمی بے تفاوت نسق و نظم کو سامنے رکھیں۔ بلکہ ان سب سے بڑھ کر لذت و الم کے وہ قوانین اور حیوانات کے وہ طبی میلانات یا احکامات، اور اشتہات و جذبات ہیں، جنکی کبھی کما حقہ تلاش نہیں ہو سکتی ہیں، کتا ہوں کہ اگر ہم ان سب چیزوں پر نظر کریں، اور ساتھی واحد ازلی، بے انتہا حکیم، مہربان اور کامل وغیرہ صفات کے معنی اور مفہوم پر توجہ

کریں، تو ہجو نہایت روشن طور پر معلوم ہوگا، کہ ان کا تعلق اُسی مذکورہ بالا روح سے ہے جو ہر جگہ کارفرما ہے، ادب جس سے تمام چیزیں موجود ہیں۔

۱۲۷۔ بس اس سے یہ واضح ہو گیا کہ خدا کا علم بھی ہم کو اُسی طرح قطعی اور براہ راست طور پر ہوتا ہے، جس طرح اپنے ماسوا کسی اور ذہن یا روح کا علم۔ بلکہ ہم بیان تک دعویٰ کر سکتے ہیں کہ آدمیوں کے وجود سے بہت زیادہ روشن اور بیداری طور پر ہجو خدا کے وجود کا ادراک ہوتا ہے۔ کیونکہ فطرت کے اثرات و مصنوعات تعداد میں ان اثرات کے بے انتہا زیادہ اور قابل لحاظ ہیں جو عوامل انسانی کی جانب منسوب کئے جاتے ہیں، بلکہ کوئی ایک نشانی اور علامت بھی ایسی نہیں ہے جو خود انسان کے یا اسکے آفریدہ اثر کے وجود پر دلالت کرتی ہو، اور ساتھ ہی بہت زیادہ قوت کے ساتھ اس روح کی ہستی کا اذعان بخود دلاتی ہو جو حقائق فطرت ہے۔ کیونکہ یہ معلوم ہو کہ دوسروں کو متاثر کرنے کے لیے ارادہ انسانی کے پاس محض اپنے اعضا سے جسمانی کی تحریک کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں۔ باقی یہ بات کہ اس جسمانی حرکت سے دوسرے کے ذہن میں کوئی تصور پیدا ہو، یہ تمام تر اس خلاق کے ارادہ پر موقوف ہے۔ لہذا تنہا ہی ایک ذات ہے جو اپنے کلہ قدرت سے تمام چیزوں کو پابند کر کے مختلف روحوں کے مابین وہ رشتہ قائم رکھتی ہے، جسکی مدد سے وہ ایک دوسرے کے وجود کا جھل کرتی ہیں، لیکن باہمیہ یہ حقیقی روشنی جو ہر چیز پر جا کر گرتی ہے، خود غیر مرئی ہے۔

۱۲۸۔ ایک نام سمجھ کر وہ کا یہ کہنا، کہ وہ خدا کو دیکھ نہیں سکتے، محض ایک عام فریب دعویٰ معلوم ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر ہم اس کو اُسی طرح دیکھ سکتے جس طرح انسان کو دیکھتے ہیں، تو ہم آپسے آپ ایمان لاتے، کہ وہ موجود ہے، اور اس ایمان کے بعد لازماً اسکے ادا کر کے آگے سر بھی جھکا دیتے۔ لیکن انوس و حسرت کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ہجو صرف اپنی آنکھیں کھولنے

کی ضرورت ہے جس کے بعد ہم اس تمام عالم کے احکام الحاکمین کو اس سے بہت زیادہ تین اور روشن طور پر دیکھ سکتے ہیں جس طرح اپنے ہمجنسوں کو دیکھتے ہیں۔ میرا یہ نشانہیں کہ ہم خدا کو بلا واسطہ اور براہ راست دیکھتے ہیں (جیسا کہ بعض لوگ مدعی ہیں) یا یہ کہ جسمی چیزوں کو بذات خود نہیں دیکھتے، بلکہ ان چیزوں کی رویت کے توسط سے جو خدا کی ذات کے اندر ان جہانی اشیاء کی نمائندگی کرتی ہیں۔ کیونکہ جبکہ اعتراض کرنا چاہیے کہ یہ نظریہ میرے لیے بالکل ناقابل فہم ہے۔ میں اپنے معنی کی خود تشریح کرتا ہوں کسی انسانی روح یا ذات کا علم حس سے نہیں ہوتا، کیونکہ یہ کوئی تصور نہیں ہے۔ اس لیے جب ہم کسی آدمی کا رنگ، قد، شکل، حرکات دیکھتے ہیں تو ہم دراصل صرف ان خاص خاص احساسات اور تصورات کا ادراک کرتے ہیں جو خود ہمارے ذہن میں اس وقت پیدا ہوتے ہیں۔ اور چونکہ یہ تصورات متفرق اور ممتاز مجموعوں کی صورت میں الگ الگ نظر آتے ہیں جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ہماری جیسی اور بھی بہت سی محدود و مخلوق روحان کا وجود ہے۔ لہذا اس سے صاف ہر کہ اگر انسان سے مراد ایسی ذات ہے جو ہماری طرح زندہ ہر حرکت کرتی ہے، احساس کرتی ہے اور سوچتی ہے، تو ہم خود کسی انسان کو نہیں دیکھتے۔ بلکہ صرف ایک ایسے خاص مجموعہ تصورات کو جو ہم کو یہ سمجھنے پر آمادہ کرتا ہے کہ ہمارا ہی جیسا کوئی اور مہذب فکر و حرکت ہے جسکی یہ خاص مجموعہ تصورات نمائندگی کر رہا ہے، اور جو اس کے ساتھ ہے، اور اسی طریقہ سے ہم خدا کو بھی دیکھتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ جہاں ایک محدود اور مختصر مجموعہ تصورات ایک جزئی ذہن انسانی پر دلالت کرتا ہے، وہاں چونکہ ہر وہ چیز جس کو ہم دیکھتے ہیں، محسوس کرتے یا کسی اور طرح حس سے معلوم کرتے ہیں، وہ خدا کی قدرت کی بالکل اسی طرح نشانی یا اثر ہے، جس طرح ہمارا

اس لیے براہِ کامراد ہے، جو کہتا ہے کہ ہم اس عالم مادی کا براہ راست شعور و ادراک نہیں کر سکتے، ہم مادی یا خابجی موجودات کو صرف خدا کے اندر دیکھ سکتے ہیں۔

وہ احساس جو انسان کے حرکات سے پیدا ہوتا ہے، خود ان حرکات کی نشانی یا علامت ہوتا ہے، ایسے جس طرف ہم اپنی نظر دوڑاتے ہیں، تو ہم ہر وقت اور ہر جگہ الہیت کی آیات بینہ کا مشاہدہ کرتے ہیں۔

۱۴۹- اس لیے یہ بالکل صاف ہے کہ جس میں ذرا بھی فکر و تامل کا مادہ ہے، اُس کے لیے خدا یا ایک ایسی روح کے وجود سے زیادہ کوئی شئی بدیہی نہیں ہو سکتی، جو ہمارے اذنان کے لیے اس درجہ مانوس ہے، کیونکہ وہی ان کے اندر تمام گونہ گون تصورات یا احساسات کو پیدا کرتی رہتی ہے، جو ہم کو برابر اُن متاثر کرتے رہتے ہیں، اور جس کے ہم قطعاً اور کلیتہً متاثر ہیں، خلاصہ یہ کہ جو ہماری زندگی حرکت اور رہتی کا خیر ہیں، ایک ایسی حقیقت کبریٰ کا امتحان جو ذہن سے استعداد نزدیک ہی صرف معدودے چند عقول تک محدود رہنا انسان کی طاقت و بے توجہی کی نہایت افسوسناک مثال ہے، کہ وہ باوجود اتنے نمایاں مظاہر الہیت کے گھبرانے کے بھی ان سے اس درجہ کم متاثر ہے کہ گویا روشنی کی بہتات نے آنکھوں کو خیرہ کر دیا ہے۔

۱۵۰- لیکن تم یہ کہو گے، کہ تو پھر کیا فطری چیزوں کی آفرینش میں خود فطرت کا سر سے کوئی حصہ ہی نہیں۔ اور ان سب کو براہ راست اور کلیتہً خدا ہی کے فعل کی جانب منسوب کر دینا چاہیے؟ میرا جواب یہ ہے کہ اگر فطرت صرف ان اثرات یا احساسات کا مرتبی سلسلہ مراد ہے، جو خاص خاص بندھے ہوئے قوانین کے مطابق ہمارے ذہن پر منطبق یا قیام پزیر ہوتے ہیں تو ظاہر ہے کہ فطرت اس معنی میں سرے سے کوئی شئی نہیں خلق کر سکتی، باقی اگر فطرت کو کوئی ایسی شئی مراد ہے جو خدا، تو میں فطرت اور مہرکات حسی سب سے ممتاز اور بے لگانہ سمجھتا ہوں تو مجھ کو اعتراف کرنا چاہیے کہ یہ لفظ میرے لیے ایک اہل آواز ہے جس میں کوئی معنی نہیں۔

فطرت کا یہ مفہوم قدیم زمانہ کے اُن بے دینوں کا پھیلا ہوا ایک دہم باطل ہی جو خدا کے
نامحدود کمال اور اسکی ہمہ جانی کے صحیح ادراکات نہیں رکھتے تھے۔ لیکن بہت زیادہ حیرت
انگیز امر یہ ہے کہ اس دہم میں عیسائی گرفتار ہوں جو کتاب مقدس پر ایمان کے مدعی ہیں
جس میں تمام وہ اثرات براہ راست خدا کے یہ قدرت کی جانب منسوب کیے گئے ہیں جن کو یہ
بے دین فلاسفہ فطرت کے حوالہ کرنے کے عادی ہیں۔ وہ زمین کی سرحدوں سے بنجار
اٹھاتا ہے، وہ بیٹھکے کے ساتھ بجلی کو بھی بناتا ہے اور ہوا کو اپنے خزانوں سے نکالتا ہے (دیکھو بریماہ
باب آیت ۱) وہ موت کی پرچھائیں کو صبح کرتا ہے اور دن کو اندھیری رات کر دیتا ہے (دیکھو عموس
باب آیت ۱) "وہ زمین کا حال دیکھتا ہے اور وہ اسکو میہوں سے نرم کرتا ہے۔ وہ اسکی روئیدگی میں
برکت بخشتا ہے اور اپنے لطف سے سال کو تاج بخشتا ہے، چنانچہ چراگا ہن گلوں سے بلبس ہیں اور
نشیہ فانی سے ڈھانگے ہیں (دیکھو زبور باب ۱۲۴) لیکن باوجود اسکے کہ کتاب مقدس کی ہی عام
اور ستر زبان ہے، پھر بھی، نہیں معلوم، ہم یہ یقین کرنے سے کیوں بھاگتے ہیں کہ ہمارے تمام
احوال و معاملات میں براہ راست خدا کا ہاتھ ہے۔ اور یہ نہایت ذوق و شوق سے فرض کر لیتے
ہیں کہ وہ خود نہایت دور فاصلہ پر ہے، اور اپنی جگہ ایک کوروبے جس نائب کو مقرر کر دیا ہے
باوجودیکہ (اگر ہم سینٹ پال کی تصدیق کریں) تو ہم میں سے کسی سے بھی دور نہیں ہے۔

۱۵۱۔ مجھ کو معلوم ہے کہ یہ اعتراض کیا جاوے گا کہ قدرتی چیزوں کی پیدائش میں جن آہستہ
تدریجی اور پیچیدہ طریقوں سے مشاہدہ ہوتا ہے اس سے یہ نہیں سمجھ میں آتا کہ قاور مطلق قائل
کا ہاتھ انکی براہ راست علت ہے اسکے علاوہ خبیث و خطرناک جانوروں کا وجود ناقص
ولادتیں۔ پھلون کا کلی ہی کی حالت میں مر جانا، صحرائی مقامات میں بارش کا
یہ تمام اقتباسات بعینہ اُردو کتاب مقدس سے نقل کر دیے گئے ہیں۔

ہونا، انسان کی زندگی کے گونہ گون مصائب و آلام اور اسی قبیل کی بہت سی چیزیں، اس امر کے کثیر التعداد دلائل ہیں کہ یہ سارا کارخانہ فطرت کسی بے انتہا حکمت اور فضل والی ذات کا براہ راست نہ آفریدہ ہے، اور نہ اسکی نگرانی میں ہے۔ لیکن اس اعتراض کا جواب ایک کافی اور معقول حد تک بند ۶۲ سے واضح ہے۔ کیونکہ یہ بالکل عیان ہو کہ سادہ و صاف عالمگیر قوانین کی ماتحتی میں، اور مستحکم و منضبط طریقہ کے ساتھ کام کرنے کے لیے مذکورہ بالا اصول فطرت کی پابندی قطعاً ناگزیر تھی، جس سے خدا کی حکمت اور فضل دونوں کا ثبوت ملتا ہے۔ اس زبردست مشین فطرت کی چصنت ایجاد کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ باوجود اسکے کہ اسکی حرکات اور ہستیاں حوادث ہمارے حواس پر ہر وقت ضرب لگاتے رہتے ہیں، پھر بھی خود وہ ہاتھ جو اس پوری مشین کا محرک ہے، وہ گوشت و خون کے انسانوں کے لیے ناقابل حس ہے۔ (یہ غیر نے کہا ہے) یقیناً تو ہی وہ خدا ہے، جو اپنے کو چھپاتا ہے (دیکھو یسعیاہ باب ۴۵ آیت ۱) لیکن گو کہ رب العالمین اپنے کو ان مادی ہستوں اور کابل الوجودوں کی آنکھوں سے پنهان رکھتا ہے، جو غور و فکر کی ذرا بھی زحمت نہیں گوارا کرتے، تاہم ایک بے تعصب اور متامل ذہن کے لیے کوئی شے اتنی زیادہ روشن نہیں ہو سکتی، جتنا اس حکیم مطلق روح کا بے محابا وجود و سارے نظام ہستی کو ترتیب، تنظیم اور تقویم بخشتا ہے۔ جو کچھ ہم کسی دوسرے موقع پر کہہ چکے ہیں، اس سے یہ بالکل صاف ہے کہ احوال زندگی میں ہماری ذہنائی اور اسرار قدرت تک رسائی کے لیے عالمگیر اور مقررہ قوانین کے مطابق عالم کو چلانا، اس قدر ضروری تھا کہ بغیر اسکے ذہن کی ساری بلند پروازیوں اور تمام انسانی عقل و تدبیر کی مقصد کے کام نہ آ سکتی، بلکہ ذہن کی ان تمام موجودہ قوتوں اور طاقتوں کا ہونا ہی ناممکن ہو جاتا۔ دیکھو بند ۳۱۔ لہذا اتنا ہی ایک بات ان تمام جزئی زحمات کو یکسر

کم وزن کر دیتی ہے، جو کائنات کے موجودہ نظام عمل سے پیدا ہوتی ہیں۔

۱۵۲۔ لیکن ان تمام باتوں کے علاوہ ہم کو یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ فطرت کے خودیہ نقائص و عیوب بھی بے سود نہیں ہیں، کیونکہ یہ ایک طرح کے خوش گوار تنوع اور جدت کا کام دیتے ہیں اور بقیہ اجزاء آفرینش کے حسن کو دوبالا کر دیتے ہیں، بالکل اسی طرح تصویر میں سیاہی یا تیرگی اس کے روشن اور مؤثر حصوں کو اور زیادہ اجاگر کر دیتی ہے اسی طرح یہ جانچ لینا بھی بہتر ہوگا کہ لفظ اور جنین کی اصاعت، اور حیوانات و نباتات کی اپنی پوری عمر تک پہنچنے سے پہلے اتفاقی بربادی سے خالق فطرت پر بے بصیرتی کا الزام دھرنے، کہیں ہماری اس مصیبت کا نتیجہ تو نہیں ہے، جو ناتوان و کفایت شعار انسان کے طریق کار کے ذہن نشین ہو جانے سے پیدا ہو گئی ہے۔ انسان کے لیے بیشک اُن چیزوں کے صرف استعمال میں ایک معتدل اور کفایت شعارانہ انتظام و انتہائی خیال کیا جائے گا جن کو وہ بلا شدید جدوجہد کے نہیں پیدا کر سکتا۔ لیکن ہکو یہ ہرگز نہ وہم کرنا چاہیے کہ اُس خالق اکبر کو حیوانات یا نباتات کی فوق الفہم اور بے انتہا نازک و دقیق مشین کے خلق کرنے میں اس سے ذرہ بھر بھی زیادہ زحمت یا تکلیف پیش آتی ہے، جتنی ایک سنگریزے کے پیدا کرنے میں۔ کیونکہ کوئی چیز اس سے زیادہ بدیہی نہیں ہے، کہ ایک قادر مطلق ذات بلا تفریق ہر شے کو محض ایک گُن یا اشارہء مشیت سے پیدا کر سکتی ہے۔ اس لیے یہ بالکل صاف ہے کہ قدرتی چیزوں کی گونا گونی یا بہتات کو ان کے خالق کی کمزوری یا اسراف سے نہ تعبیر کرنا چاہیے بلکہ ان چیزوں کو اس کی قدرت کی وسعت و ہمہ گیری کی ایک حجت جاننا چاہیے۔

۱۵۳۔ رہا کلفت و الم کی آمیزش کا سوال جو ہمیشہ دنیا میں فطرت کے قوانین عالمہ

اور ناقص و محدود روحوں کے اعمال کے ساتھ لگی رہتی ہے تو یہ موجودہ حالات کے لحاظ سے ہماری بھلائی کے لیے قطعاً ناگزیر ہے۔ علاوہ برین ہماری تنگ فطری کا بھی قصور ہے جسکی مثال یہ ہے کہ ہم کسی ایک جزئی رنج و تکلیف کا تصور اپنے ذہن میں لیتے ہیں اور اُسکو مطلق شر قرار دے لیتے ہیں حالانکہ اگر ہم اپنی نظر کو اتنا وسیع کر لیں کہ چیزوں کے مختلف مقاصد یا بھی علل اور وابستگیوں کا پوری طرح احاطہ کر لیں، اور یہ کہ کن مواقع پر کن نسبتوں سے ہم لذت و الم سے متاثر ہوتے ہیں ساتھ ہی یہ کہ انسانی آزادی کی ماہیت اور اس دنیا میں ہماری تخلیق کا نشانہ کیا ہے۔ تو ہم کو اس احترام پر مجبور ہونا پڑیگا کہ جو جزئی چیزیں بجا خود مشر نظر آتی ہیں، وہ جب تمام نظام موجودات کے ساتھ وابستہ کر کے دیکھی جائیں، تو فی نفسہ خیسر ہیں۔

۱۵۴۔ جو کچھ کہا گیا ہے، اس سے ہر مفید آدمی پر یہ واضح ہو جائے گا کہ دنیا میں حامیان الحاد یا مائوسی، بد دینی کا وجود صرف ذہن کی دھند و توجہ کی کمی اور نقص کی وجہ سے ہے۔ حیر اور نا فہم نفوس بے شک خدا کے کاموں کا مذاق اڑا سکتے ہیں، کیونکہ وہ ان کی غریبی اور نسق کے سمجھنے سے عاری ہیں یا اسکی زحمت ہی نہیں گوارا کرتے، لیکن جو لوگ کچھ بھی صائب الفہم اور وسیع الخیال ہیں ساتھ ہی سوچنے سمجھنے کے بھی عادی ہیں، وہ حکمت و فضل کی اُن الہی نشانیوں کے قائل ہیں کہ کبھی پوری طرح نہیں ادا کر سکتے، جسکی چمک اعتدال فطر کے ہر فرد میں موجود ہے، لیکن ایسی صداقت عالم میں کہاں ہو سکتی ہے کہ جو ذہن پر ایسی تیز روشنی ڈالے کہ باوجود بے توجہی اور دانستہ نظر پشی کے بھی آدمی کم از کم اسکو پوری طرح اور نظر بھر کر

سے ایران کا مشہور مانی مرادی جو خیر و شر کی مستقل ازلی روحانی طاقتیں یا استیان تسلیم کرتا ہے، جو کہ نور و ظلمت کے تعبیر کرتا ہے۔ اس کا زمانہ غالباً تیسری صدی عیسیٰ ہے، اسکو بہت سے لوگ پیغمبر مانتے ہیں۔

دیکھنے سے نہ بچ سکے؟ لہذا انسانی آبادی کا وہ سوا و اعظم جو شب و روز صرف کاڑیا لانت
اندوزیوں میں پھنسا رہتا ہے، اور اپنی چشم بصیرت کو شاذ ہی کھولنے کا عادی ہو اگر وہ خود
کی نسبت یقین و اذعان کی وہ روشنی نہ رکھتا ہو جس کی ایک ذی عقل مخلوق سے توقع
کی جاسکتی تھی، تو کیا یہ کچھ بھی تعجب کی بات ہے؟

۱۵۵۔ آنکھوں پر غفلت کے پردے ڈال لینے کے بعد ایسی بدیہی اور عظیم حقیقت کا نظر
سے اور جھل ہر جانا تعجب انگیز نہیں ہے، بلکہ تعجب انگیز دراصل انسان کی یہ نادانی ہے کہ اُسے
غفلت کے ان پردوں سے اپنی آنکھوں کو بند کر رکھا ہے، اور مجکوف ہو کر بہت اعلیٰ
قابلیتوں اور فرصت والے لوگ جو عیسائی ممالک میں بستے ہیں، محض اپنی بے پردہانہ اور
خطرناک غفلت شکاری کی بدولت، الحاد میں ڈوب گئے ہیں۔ وہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا ہے نہیں، بلکہ صرف
یہ کہ اُنکے پاس اسکے ہر نیکی کوئی اطمینان بخش ثبوت نہیں ہے، کیونکہ یہ تو محض ناممکن ہے کہ کوئی شخص
اُس قدر مطلق ہستی کی ہمہ جانی، قدوسیت، اور عدالت سے پوری طرح متاثر اور منور ہونے کے
بعد اسکے قوانین کی بے باکانہ ہتک اور بے احترامی پر اڑا رہے۔ لہذا ہر کون نکات ہم پر نہایت
جد و ہر دے غور و تامل کرنا چاہیے، تاکہ اس بات کا ایک غیر مشتبہ اذعان حاصل ہو جائے کہ خداوند
عالم کی آنکھیں ہر نیکی اور بدی کو دیکھ رہی ہیں، وہ ہمارے ساتھ ہے اور جہاں ہم جاتے ہیں
ہماری نگرانی کرتا ہے، اور کھانے کے لیے روٹی اور پہننے کے لیے کپڑا دیتا ہے۔ اور یہ کہ وہ ہمارے
صوبہ و اقلب تک کے خیالات کے باخبر اور آگاہ ہے، خلاصہ یہ کہ ہم سراسر اور براہ راست اُس سے
وابستہ ہیں۔ ان حقائق عظیمہ کے صحیح اور روشن علم کا نامد فروع نتیجہ یہ ہوگا کہ ہمارے قلوب ایک
ایسی پرہیزگار تہذیب اور مقدس خوف سے لبریز ہو جائیں گے جو نیکو کاری کے لیے قوی ترین
محکمہ اور رہنما اور بدکاری کے خلاف بہترین نگہبان ہے۔

۵۶۔ ایک نکتہ بالآخر جو چیز ہمارے مطالعہ میں سب پر مقدم ہے وہ خدا اور اپنے فرض کا علم ہے جسکی ترقی اور تحقیق میری تمام محنتوں کا اصلی مقصود و حاصل ہے، لہذا جو کچھ میں نے کہا ہے اگر اس سے اپنے قارئین کے دل میں خدا کی موجودیت کا ایک مقدس احساس نہ پیدا کر سکوں، تو میں اپنی ان ساری جانکاہیوں کو مرتاپا رائیگان اور بے اثر خیال کروں گا۔ اور ان لا حاصل مباحث کا کذب یا بطلان واضح ہو چکے کے بعد جو علما کا مخصوص مشغلہ ہیں، اب یہ بہتر ہے کہ انکو عزت و احترام کے طاق نسیان کے حوالہ کر کے صحیفہ الہی کی نجات بخش صداقتوں پر ایمان لا دیں، جبکہ علم اور خیر عمل انسانیت کا انتہائی کمال ہے۔

تمام شد



مصطلحات

نمبر	انگریزی اصطلاح	اردو اصطلاح	تشریح
۱	Abstract	مجرد	
۲	Abstraction	تجربہ	
۳	Absolute	مطلق	
۴	Atom	سالہ	
۵	A posteriori	کتابی حصولی، تقرائی	اصل میں یہ دونوں منطق کی اصطلاحیں ہیں
۶	A priori	ذہنی حصولی، قیاسی	جس میں تقرائی اور قیاسی استعمال کرنا چاہئے
			باقی نفسیات والیات میں کہیں حصولی و حصولی
			مناسب ہوتا ہے اور کہیں کتابی و ذہنی
			اعراض یا کیفیات کے مفہوم میں اس لفظ کا استعمال
			غلطی ہو اس سے مراد صرف وہ صفات ہوتے ہیں
			جو کسی شے کی ماہیت میں داخل ہیں جیسے امتداد
			مادہ کی صفت ہو ذاتیات کا لفظ زیادہ مناسب
۸	Accident	عرض	
۹	Antipodes	تحت الرقبی	دیکھو مبادی علم انسانی صفحہ ۶۲ فٹ نوٹ
۱۰	Archtype	اصل	نقل یا ثنی کا مقابل و متضاد

	تشبیل	Analogy	۱۱
	لا الی نہایت	Ad infinitum	۱۲
	استکلافات (روانی)	Associations	۱۳
برہنگہ اس سے خواہرا دیتا ہے کہ اس کے نزدیک صفت فاعلیت صرف اسی میں ہے۔	روح فاعل	Active mind	۱۴
	کون	Being	۱۵
	تکون	Becoming	۱۶
اس کے مفہوم کا امتیازی جوہر کلیت ہی جوہریات کے ادراک کو تنقل نہ کہنا چاہیے۔	تنقل	Conception	۱۷
	جوہر جسمی	Corporal substance	۱۸
یہ اکثر خلیا (cells) کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے	جہاآت	Corpuscles	۱۹
	دقوت	Cognition	۲۰
	تنقل	Causation	۲۱
	شریک ازلیت	Co-eternal	۲۲
یہ دو لفظ علی الترتیب فنا و بقا کے مفہوم میں متضاد ہیں مثلاً	فنا و	Corruption	۲۳
مادہ کے لیے فنا و مادہ اور استمرار مادہ	استمرار	Conservation	۲۴
	امعان	Cogitation	۲۵
دیکھو نوٹ صفحہ ۶۷ کتاب ہذا	قوت مرکز گریز	Centrifugal force	۲۶
	قوت مرکز جو	Centripetal force	۲۷

مقابل استقرا	استنباط و قیاس	Deduction	۲۸
وہ استدلال جسکے مقدمات بدیہی ہوں	احتجاج	Demonstration	۲۹
	برہانی	Demonstrative	۳۰
	الہی	Divine	۳۱
فلسفہ میں اسکا استعمال زمان کے لیے مخصوص	مدور	Duration	۳۲
ہو۔ بلکہ کہنا چاہیے کہ اسکی حقیقت میں داخل ہو			
	تسمیہ	Denomination	۳۳
	افلال	Dissolution	۳۴
وہ نظریہ جو یہ قبول کرتا ہے کہ کسی ذات نے کائنات	غایت	Design	۳۵
کے تمام اجزاء کو بالا را وہ کسی نہ کسی آخری غرض			
و غایت کے لیے خلق کیا ہے، یعنی اجزاء سے عالم			
کا باہمی ارتباط و تناسب بخت و اتفاق پر مبنی			
نہیں ہے۔			
یعنی پھیلاؤ۔ یہ مادہ کا وہ خاصہ ہے جسکی بنا پر	امتداد	Extension	۳۶
وہ نفس یا امکان کے کسی حصہ کو بھر لیتا ہے۔			
	ایغو۔ انا	Ego	۳۷
	فعلیت	Efficacy	۳۸
اس لفظ سے زیادہ تر خارج از ذہن کی کلمات	کائنات و وجود ذات	Entity	۳۹
و کو اُس مراد ہوتے ہیں۔	حقیقت		

	علت فاعلی	<i>Sufficient Cause</i>	۴۰
لے <i>Accidental qualities</i> کے لیے	صفات ذاتیہ	<i>Essential qualities</i>	۴۱
صفات عرضیہ اور داخل ذات نہیں ہوتے			
<i>Accidentals</i> (عرضیات) کا مقابلہ	ذاتیات	<i>Essentials</i>	۴۲
ہے۔ واحد کے لیے ذاتی و عرضی			
	شکل	<i>Figure</i>	۴۳
	صورت	<i>Form</i>	۴۴
	جبریت	<i>Fatalists</i>	۴۵
	فلسفہ اولیٰ	<i>First Philosophy</i>	۴۶
	علہ قائی	<i>Final Cause</i>	۴۷
اصل میں اس سے ذہن کی وہ خاص حالت	کُن۔ مشیت	<i>Final</i>	۴۸
مراد ہوتی ہے جو دو متخالف چیزوں میں سے			
ایک کے اختیار کے لیے تصفیہ کے وقت			
ہوتی ہے۔ خدا کے لیے جب مستعمل ہو تو مشیت			
یا امر کن کا لفظ موزون ہوتا ہے۔			
	برعت	<i>Heterodoxy</i>	۴۹
	متباہن	<i>Heterogeneous</i>	۵۰
	متجانس	<i>Homogeneous</i>	۵۱
	بدینی	<i>Heresy</i>	۵۲

جلی، خلقی	Instinctive	۵۳	
ابدیت	Immortality	۵۴	
استقرا	Induction	۵۵	
تصور	Idea	۵۶	
تخیل	Imagination	۵۷	
متجسس	Inquisitive	۵۸	
جس چیز کا ایک دفعہ حواس سے علم حاصل ہو چکا ہو اسکو حافظہ کی مدد سے بلا واسطہ حواس، ذہن کے سامنے مستحضر کرنا، یہی تصور ہے لیکن برکے نے اسکو وسیع ترین معنی میں استعمال کیا ہے جیسے حسی و ذہنی، احصائی و تخضاری تمام ادراکات داخل ہیں۔ یہ لفظ تاریخ فلسفین فلاطون سے لیکر آج تک نہایت مختلف و متباہ معنی میں مستعمل ہوا ہے۔		۵۹	
دہ جی ادراکات (رنگ، مزہ، سردی، دگری وغیرہ) یا نفسی کیفیات (غم و غصہ، نفرت وغیرہ) جسکا براہ راست آلات حواس سے ادراک ہو رہا ہو۔ یا بالذات نفس پر طاری ہوں۔	ادراکات	Impressions	۵۹
	بدیہی، وجدانی	Intuitive	۶۰
	غیر مرئی	Invisible	۶۱
یہ جسم یا مادہ کا ایک خاص خیال کیا جاتا ہے جسکی بنیاد مادہ کے ایک سے زائد ذرات یا اجزا ایک ہی وقت میں ایک ہی مکان میں نہیں سما سکتے	عدم نفوذ، عدم تدخل	Impenetrability	۶۲

عديم التداخل	<i>Impenetrable</i>	۶۳
زندگى	<i>Impiety</i>	۶۴
عديم الحركت	<i>Inert</i>	۶۵
انقسام کے خلاف کسی شے کا استحصال ہونے کا	<i>Image</i>	۶۶
التباس	<i>Illusion</i>	۶۷
بالذات	<i>Immediate</i>	۶۸
نامتناہى	<i>Infinite</i>	۶۹
نامحدود	<i>Indefinite</i>	۷۰
عديم الفساد	<i>Incorruptible</i>	۷۱
استنتاج	<i>Inference</i>	۷۲
عديم التيفر	<i>Immutable</i>	۷۳
کنا چاہیے کہ مذہبی (تھیالوجی کی) اصطلاح ہی خدا کی ذات و صفات کے لیے استعمال ہوتی ہو	<i>Infiniteomal</i>	۷۴
یہ اصل بین یا ضی کی اصطلاح ہو۔ وہ کمیت مراد ہوتی ہے جو ہر محدود و متناہی کی نسبت کم ہے		
یہ لفظ بھی اُمیڈیا کی طرح نہایت وسیع اور مختلف مفہیم میں متصل ہو بیان تشریح کی گنجائش نہیں	<i>Mind</i>	۷۵
احوال شعور بالعموم اس سے کسی شے کی موجودیت کے وہ احوال و عوارض مراد ہوتے ہیں جو بدلتے رہتے	<i>Modes</i>	
بین قریب قریب عراض کے ہم معنی ہو لیکن		

<p>صفات (Attributes) یا ذاتیات سے بالکل متبائن کیونکہ انکی اولین شرط عدم تغیر ہے۔</p>			
<p>فلسفین آلیت سے بالعموم وہ نظریہ مراد ہوتا ہے جسکی رو سے خلق عالم کی کوئی ارادی علت قائم نہیں ہے۔ بلکہ تمام کائنات حرکات مادہ کے معمولی قوانین کے ماتحت ہے (دیکھو صفحہ ۱۰۷ فٹ نوٹ کتاب ہذا)</p>		<p>تقدار۔ بعد میکانکی۔ آلی Magnitude Mechanical</p>	<p>۷۷ ۷۸</p>
<p>مکسرہ سالمہ (ایٹم) کی طرح نامتجزی نہیں ہوتا بلکہ یہ کسی جسم کا وہ اصغر الصغیر جز ہے کہ اگر آگے اسکو ٹوڑا یا تحلیل کیا جائے تو عنصری سالمات پیدا ہو جائیں گے مثلاً پانی کے ایک کسرہ کو تحلیل کر دو تو آکسیجن، ہائیڈروجن کے سالمات نکل آئیں گے۔</p>		<p>قل۔ قلیل اکثر الکثیر جوہر فرو۔ نمکسرہ Minimum Maximum Molecule</p>	<p>۷۹ ۸۰ ۸۱</p>
<p>دیکھو فٹ نوٹ صفحہ</p>	<p>مانویت سلبی</p>	<p>Manichaeism Negative</p>	<p>۸۲ ۸۳</p>

ایسی شے کا علم جسکی ذہن میں کوئی مشبیہ یا تشال نہ قائم ہو سکے۔ مثلاً زمانہ کہ اس کا کوئی تصور نہیں ہو سکتا۔ لیکن پھر بھی ایک طرح کا ورک حاصل ہو۔ دیکھو صفحہ ۸۷ فٹ نوٹ	درک یا عقل	<i>Notion</i>	۸۲
مقابل بخت و اتفاق	وجوب ضروریہ	<i>Necessity</i>	۸۵
	فلسفہ طبی	<i>Natural philosophy</i>	۸۶
	اجسام طبی	<i>Natural bodies</i>	۸۷
	میلانات طبی	<i>Natural inclinations</i>	۸۸
تمام عوارض جیسے قطع نظر کر کے کسی چیز کی نفس ماہیت یا ذات کہا ہی کے لیے ذات یا عین کے سوا کوئی موزون تر لفظ نہیں ملتا ہو نہایت بھی کہیں کہیں استعمال ہو سکتا ہے۔	ذوات۔ اعیان	<i>Noumena</i>	۸۹
	خارجی	<i>Objective</i>	۹۰
	خارجیت	<i>Outness</i>	۹۱
ٹھنڈے پانی کو گرم کر کے اس میں ہاتھ ڈالو تو پہلے سے مختلف ایک احساس پیدا ہوگا جسکو حرارت کہا جاتا ہے سمجھایا جاتا ہے کہ اس احساس حرارت کی علت خود پانی کی نو پیدا کیفیت ہے لیکن فلاں شے کا ایک فرق یہ کہنا ہے کہ نہیں اس وقت	سبب باعث	<i>Occasion</i>	۹۲

پانی میں یہ نئی کیفیت پیدا ہوتی ہے تو اس کے
مقابل میں خدا نفس میں بھی ایک تغیر پیدا
کرو دیتا ہے یعنی احساس حرارت کی حقیقی
حالت خدا ہے باقی پانی کا یہ تغیر خدا کے
فعل کے لیے محض ایک باعث پڑتا ہے
اسی طرح مادہ کے ہر تغیر کے مقابل میں خدا
نفس یا روح میں ایک تغیر پیدا کر دیتا ہے
یا وہی سمجھو کہ مادی تغیر خدا کے فعل کے لیے
محض ایک محرک کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس
اصطلاح کے لیے ہم کو باعث یا سبب
غیر لازم سے بہتر کوئی لفظ نہیں ملتا دیکھو
صفحہ ۲۷ فٹ نوٹ) اشاعرہ کا بھی
مذہب اسی کے قریب قریب ہے۔

عالم الغیبی، ہمہ بینی	Omniscience	۹۳
ہمہ جانی	Omnipresence	۹۴
ہمہ توانی قدرت مطلقہ	Omnipotence	۹۵
جزئی	Particular	۹۶
تفعل کا مقابل یعنی احساس جزئیات	Perception	۹۷
خاصہ	Property	۹۸

ذرات مادی	Particles of matter	۹۹
ایجابی	Positive	۱۰۰
مبادی اصول	Principles	۱۰۱
یہ اصطلاح ذواتِ داعیان کے مقابل مفہوم کے لیے متعل ہے۔	Phenomena	۱۰۲
منطق کی اصطلاح	Premise	۱۰۳
مقدمہ	Place	۱۰۴
کے لیے مکان	Paradoxes	۱۰۵
عام خیال کے خلاف کوئی بات۔	Presentation	۱۰۶
تقریباً ارتسام (Impression) کا ہم	Quality	۱۰۷
معنی ہے جسکی تشریح اوپر گزر چکی ہے۔	Quantity	۱۰۸
کیفیت	Quiddity	۱۰۹
کیت	Reality	۱۱۰
عینیت یا ہوت	Representation	۱۱۱
حقیقت		
مدرسی اصطلاح ہو ذات یا مابہرہ شے مفہوم پر مبنی ہو		
استحضار زیادہ مناسب ہے جسکی طرف ہمارا ذہن		
طبع کتاب کے بعد گیا ہے کہ میں کمین نمائندگی استعمال		
کر دیا ہے اور کہیں کسی اور طرح سے مطلب دا		
کر دیا ہو احضار کے خلاف اس کا مفہوم کسی جی		
یا ذہنی کیفیت کا حافظہ کی وساطت سے احاطہ		

عقل	Reason	<p>دلیل ترین مفہوم میں اس سے ذہن کی وہ قوت مراد ہوتی ہے جس کا کام استنباط و نتائج ہر اور جو انسان کے ساتھ مخصوص خیال کیجاتی ہے</p>
اضافی اعتباری	Relative	
رد عمل	Reaction	<p>خارجی یا ماحولی تاثیر کے جواب میں عضوی جسم (جاندار) میں جو حرکت پیدا ہوتی ہے وہ رد عمل ہے مثلاً چھوئی موٹی کا خست چھونے سے پرمردہ ہو جاتا ہے۔ چھونا خانہ تاثیر ہے اور اسکی مزدگی رد عمل ہے</p>
مزاہمت	Resistance	
ارتباط تشکیک	Scepticism	<p>مادہ کا ایک خاصہ ہے۔ نیز اس احساس کو بھی کہتے ہیں، جو کسی عضلی حرکت کی روک یادداشت سے پیدا ہوتا ہے۔</p>
نفس	Soul	
روح	Spirit	
بیضہ مفرد	Simple	
اضطراری	Spontaneous	
میں۔ تہی	Subservient	
		<p>قریب قریب جبلی کا ہم مفہوم ہے۔</p>

<p>درون سے مراد وہ نامعلوم و نامحسوس شے ہے، جس کے ساتھ محسوس و معلوم اعراض و صفات قائم خیال کیے جاتے ہیں مثلاً جس کے ساتھ امتداد شکل وغیرہ قائم ہے وہ محل یا جوہر مادی ہے اور جس کے ساتھ ارادہ اشعور وغیرہ قائم ہے، وہ محل یا جوہر روحی ہے۔</p>	<p>جوہر محل</p>	<p>Substance Substratum</p>	<p>۱۲۲</p>
<p>دیکھو صفحہ ۷۶</p>	<p>صفات ثانوی</p>	<p>Secondary qualities</p>	<p>۱۲۳</p>
<p>دیکھو فٹ نوٹ صفحہ ۱۸</p>	<p>ذہنی</p>	<p>Subjective</p>	<p>۱۲۴</p>
<p>دیکھو فٹ نوٹ صفحہ ۱۸</p>	<p>دریست</p>	<p>Scholasticism</p>	<p>۱۲۵</p>
<p>ما بعد الطبیعیات یا الہیات</p>	<p>حکمت نظری</p>	<p>Speculative Science</p>	<p>۱۲۶</p>
<p>برکے کو پڑھتے وقت یہ بات پیش نظر رکھنی</p>	<p>علم عالی</p>	<p>Sublime LEARNING</p>	<p>۱۲۷</p>
<p>چاہیے کہ کسی شے اور اس کی علامت میں</p>	<p>علامہ</p>	<p>Signs</p>	<p>۱۲۸</p>
<p>علہ و معلول کا سا کوئی لازمی علاقہ نہیں</p>	<p>ہوتا (دیکھو فٹ نوٹ صفحہ ۷۷)</p>	<p>Solidity</p>	<p>۱۲۹</p>
<p>یہ مادہ کا وہی خلاصہ ہے جس کو اوپر عدم</p>	<p>صلابت</p>	<p>Solidity</p>	<p>۱۳۰</p>
<p>مداخل یا عدم مداخل یا عدم نفوذ سے تعبیر</p>	<p>کیا گیا ہے۔</p>	<p>Solidity</p>	<p>۱۳۱</p>

نظام موجودات	System of beings	۱۲۹
ہویت	Sameness	۱۳۰
نظریہ رویت	Theory of vision	۱۳۱
زمان	Time	۱۳۲
ما فوقی	Transcendental	۱۳۳
اس سے بالعموم وہ فوق العقل والا دراک اشیاء (وہ ہوتی ہیں جو تجربہ اور شاہدہ کے دسترس سے باہر ہیں۔ دیکھو فٹ نوٹ صفحہ ۱۱۲)	Transubstantiation	۱۳۴
یعنی طول عرض اور عمق	Three Dimensions	۱۳۵
عقل (REASON) و فہم میں فرق یہ ہے کہ بالعموم اول الذکر سے مراد وہ ذہنی قوت ہوتی ہے جس سے فلسفہ یا علوم قیاسی کا تعلق ہو اور ثانی الذکر سے وہ قوت جو علوم استقرائیہ و تجربیہ (سائنس) کا مبداء ہے۔	Understanding	۱۳۶
یعنی مادہ	Unthinking substance	۱۳۷
روح کی صفت ہے۔	Unextended	۱۳۸
اسکو علم الاخلاق کی اصطلاح سمجھنا چاہیے اسکا اس کا مقابل لفظ رذیلیت (Vice) ہے	Virtue	۱۳۹
خاکلیہ جہ لفظ مستعمل ہوا اسکا ترجمہ حکمت بنا ہوتا ہے	Wisdom	۱۴۰

برکے اور اُسکا فلسفہ

مولفہ

پروفیسر عبدالباری

اس مجموعہ میں برکے کی سوانح، اسکی تصنیفات کا ذکر اور اس کے فلسفہ پر بحث تبصرہ ہی تصنیفات کے ذیل میں جدید نظریہ ریت کا زیادہ تفصیل سے ذکر ہے جو فلسفہ مبادی کی ایک کڑی ہے اور حسین برکے نے یہ ثابت کیا ہے کہ دوری یا فاصلہ آنکھوں سے نہیں دکھائی دیتا۔ اسکے علاوہ خود مبادی علم انسانی کے مرکزی مطالبہ بھی ممکن حتک سہل الفہم بنانے کی کوشش کی گئی ہے تاکہ جو لوگ فلسفہ کے متعلم (اسٹوڈنٹ) نہیں ہیں وہ بھی انکار مادہ کے دلچسپ نظریہ سے واقفیت حاصل کر سکیں۔ مبادی علم انسانی کو اچھی طرح سمجھنے کیلئے پہلے اس کتاب کا پڑھ لینا مناسب ہے، قیمت غیر مجلد

ب ۲۲۴

۱۹۳۳

This book is due on the date last
stamped. A fine of 1 anna will be
charged for each day the book is
kept over time.
